Antonio Campillo

Mundo, nosotros, yo

Ensayos cosmopoliéticos

PENSAMIENTO HERDER
Dirigida por Manuel Cruz



ACCESO ABIERTO

Herder

Antonio Campillo

Mundo, nosotros, yo

Ensayos cosmopoliéticos

Herder

Diseño de la cubierta: Gabriel Nunes
Edición digital: José Toribio Barba

ISBN digital: 978-84-254-4121-9
1.ª edición digital, 2018



Herder

Índice

A María José, Juan, Charo,
Maravillas, Manolo y Maruja

A María, Emilio, Lita, Carlos,
Antonio Jaime, Mariola, Teresa y Bienve

Prólogo

Los ensayos aquí reunidos tienen un hilo conductor común que da título al libro y al primer ensayo. Lo esbozaré mediante tres tesis entrelazadas. En primer lugar, la tarea de la filosofía consiste en construir mapas simbólicos para que los humanos podamos orientarnos en nuestra relación con el mundo, con nuestros semejantes y con nosotros mismos. Por eso, los «pensadores —y pensadoras— profesionales», por utilizar la expresión de Kant, tratamos de descifrar las relaciones entre el *mundo,* el *nosotros* y el *yo,* es decir, entre la naturaleza que nos circunda y nos sustenta, la comunidad política en la que convivimos y nos enfrentamos unos con otros y la identidad personal que cada cual hereda y modela como su singular subjetividad ética. En resumen, la filosofía es una actividad *cosmopoliética,* pues trata de articular entre sí lo que los antiguos griegos llamaron el *kósmos,* la *pólis* y el *éthos*. De ahí el subtítulo de este libro.

Ahora bien, y esta es la segunda tesis, las relaciones entre el *mundo,* el *nosotros* y el *yo* no están predeterminadas por ninguna ley eterna y necesaria, ya sea impuesta por algún Dios todopoderoso o emanada de la propia naturaleza, sino que se rigen por el *principio ontológico de la variación espaciotemporal,* es decir, que son inevitablemente contingentes y cambiantes, y, por ello mismo, han dado lugar a la gran diversidad de las sociedades humanas y a las incesantes mutaciones que estas sociedades han experimentado en el curso de la historia. Por eso, el análisis ontológico del triángulo *kósmos/pólis/éthos* no puede hacerse de manera abstracta e intemporal, como han pretendido las grandes tradiciones filosóficas de Oriente y de Occidente, sino que debe articularse siempre con el análisis histórico de cada coyuntura espaciotemporal concreta. Por decirlo en términos kantianos, no podemos separar y jerarquizar en dos niveles diferentes de lo real las condiciones «trascendentales» o universales y las condiciones «empíricas» o contingentes que singularizan a cada ser humano, a cada comunidad política, a cada época histórica, a cada era geológica de la Tierra y a cada fase del universo conocido. Obviamente, esto exige que el pensamiento filosófico mantenga un diálogo constante con las ciencias naturales, las ciencias sociales y las creaciones

artísticas y literarias para poder configurar de manera simbólica —y reconfigurar siempre de nuevo— mapas suficientemente fiables del mundo en que vivimos.

La tercera tesis tiene que ver, precisamente, con los cambios históricos experimentados por la humanidad en las últimas décadas. Tras la formación de las civilizaciones mediterráneas en la Antigüedad grecolatina y en el Medievo judeo-cristiano-islámico, y, sobre todo, tras el nacimiento de la sociedad capitalista en la vertiente atlántica del continente euroasiático, los modernos Estados europeos impusieron a los demás pueblos de la Tierra su hegemonía política, económica y cultural. Y los filósofos, teólogos y científicos occidentales contribuyeron a construir y legitimar esa hegemonía al elaborar una concepción evolutiva y eurocéntrica de la historia universal de la humanidad y de su lugar en el conjunto de la naturaleza.

Pues bien, tras la última «guerra civil europea» (1914-1945), tras Auschwitz e Hiroshima, Europa perdió su dominio sobre el resto del mundo. Dos nuevas potencias imperiales comenzaron a disputarse ese dominio: Estados Unidos y la Unión Soviética, con sus correspondientes bloques político-militares (OTAN y Pacto de Varsovia) y socioeconómicos (capitalismo y comunismo). El final de la Guerra Fría (1945-1991) entre ambos bloques no supuso la victoria definitiva del capitalismo euroatlántico, como proclamaron los ideólogos neoliberales, sino que más bien reveló lo que se había ido gestando desde el inicio de la era nuclear: la crisis profunda de la modernidad occidental, el ascenso de nuevas potencias emergentes en Oriente y en el Sur, y, sobre todo, la formación de una sociedad global cada vez más compleja, interdependiente e incierta que ha de enfrentarse a retos mundiales hasta ahora desconocidos.

En las últimas décadas nos hemos acostumbrado a convivir con las armas nucleares, las naves y satélites espaciales, las redes de comunicación electrónica, las técnicas de modificación genética de la vida, el vertiginoso crecimiento demográfico, las desigualdades socioeconómicas cada vez más extremas, las migraciones masivas de los campos a las ciudades y de los países pobres a los ricos, los conflictos xenófobos, los mestizajes interculturales, la formación de redes sociales más allá de las fronteras estatales, el expolio y agotamiento de los recursos naturales, la reducción de la biodiversidad, la contaminación de los suelos, las aguas y el aire, el cambio climático… Todas estas transformaciones son tan profundas, tan aceleradas y tan generalizadas que están poniendo en riesgo la continuidad de la vida humana sobre la Tierra, al menos tal y como la hemos conocido hasta el presente. Por primera vez en la historia, la especie humana ha adquirido el poder suficiente para destruirse a sí misma, ya sea por el uso de las armas de destrucción masiva o por el colapso ecológico. Como dice Jorge Riechmann, hemos entrado en el «siglo de la gran prueba», en el que la humanidad —o una gran parte de ella— se juega su propia supervivencia. Por eso, hemos de repensar de manera radical nuestras instituciones, nuestras formas de vida y nuestras categorías de pensamiento. Necesitamos nuevos mapas simbólicos para configurar de otro modo nuestra relación con el mundo, con la pluralidad de nuestros semejantes y con nuestra propia identidad personal. En esa dirección se mueven los «ensayos cosmopoliéticos» aquí reunidos.

En el primer ensayo, que da título al libro, defiendo la concepción *cosmopoliética* de la filosofía elaborada por los antiguos griegos, pero también planteo la necesidad de reelaborarla desde la perspectiva de la sociedad global y del cosmopolitismo ecológico, que ha traído consigo una «provincialización de Europa», por utilizar la acertada expresión del historiador indio Dipesh Chakrabarty.

En el segundo ensayo analizo las transformaciones que ha sufrido el pensamiento político en las últimas décadas, tomando como hilo conductor tres conceptos que tienen orígenes y trayectorias diferentes, pero que coinciden en poner en cuestión la figura del Estado-nación soberano como forma canónica de la comunidad política: *biopolítica, totalitarismo* y *globalización*. En primer lugar, debato con algunos filósofos actuales (Ágnes Heller, Ferenc Fehér, Giorgio Agamben, Antonio Negri, Roberto Esposito, etc.), que se han servido de las obras de Hannah Arendt y de Michel Foucault para hacer un uso muy cuestionable de esos tres conceptos. En segundo lugar, trato de esbozar una nueva ontología histórico-política que nos permita comprender nuestro propio presente y su lugar en la historia de las sociedades humanas.

En el tercer ensayo propongo considerar al *Homo sapiens* como un *Homo viator,* es decir, como un *animal migrante,* y desde esta perspectiva antropológica analizo las grandes olas migratorias de la humanidad y me centro, sobre todo, en la aparición de los «nómadas cosmopolitas» —migrantes, refugiados, turistas, ejecutivos, mafiosos, terroristas, científicos, académicos, activistas de las ONG, etc.— y en la tensión creciente entre la «democracia sedentaria» y el «cosmopolitismo nómada».

En el cuarto ensayo analizo la crisis de la democracia en la era global. En realidad, lo que ha entrado en crisis no es la democracia como ideal político normativo, pues en las últimas décadas se ha convertido más bien en un «valor universal», como dice Amartya Sen. Lo que está sufriendo una profunda crisis de legitimidad es la llamada «democracia de partidos», que surgió con la generalización del sufragio universal y que ha sido la forma política hegemónica durante todo el siglo XX. Esta crisis se desencadena a partir de 1980, con la expansión del capitalismo neoliberal y la consiguiente ruptura del gran «pacto social» que había estado vigente en Occidente desde la Segunda Guerra Mundial. En efecto, en la actual crisis de la democracia de partidos se entrecruzan tres aspectos diferentes: el descrédito de la representación monopolizada por los partidos políticos, el deterioro de la justicia social y fiscal que garantizaba una mínima equidad entre toda la ciudadanía, y el desajuste de la escala territorial, debido a la multiplicación de espacios, conflictos, actores sociopolíticos y problemas de todo tipo situados por encima y por debajo del Estado-nación soberano.

En el quinto y último ensayo trato de responder a una de las preguntas más decisivas de nuestro tiempo: ¿es posible construir una «democracia sin fronteras», es decir, una «democracia cosmopolita», una comunidad política mundial que se regule por medio de una constitución democrática, que reconozca como ciudadanos y ciudadanas a todos los seres humanos y que extienda su jurisdicción a toda la biosfera terrestre —incluidos los otros seres vivientes y, en general, todos los seres naturales susceptibles de regulación y protección jurídica—, y, más allá de la Tierra, a todos los planetas y satélites del sistema

solar a los que haya llegado o pueda llegar la acción humana, incluidos los numerosos satélites artificiales que orbitan ya en torno a nuestro planeta?

En las últimas décadas esta pregunta por la posibilidad, más aún, por la necesidad de un cosmopolitismo democrático y ecológico, ha pasado a ocupar el primer plano del pensamiento político contemporáneo, sencillamente porque desde el final de la Segunda Guerra Mundial y, sobre todo, desde el final de la Guerra Fría, hemos comenzado a reconocer que estamos viviendo ya, *de facto,* en una sola sociedad global, y que el destino de la humanidad está inseparablemente ligado al devenir de la biosfera terrestre. En efecto, ante las muchas transformaciones sociales, tecnológicas y ecológicas que han dado origen a la sociedad global, ya no es posible seguir pensando la democracia sin el cosmopolitismo, ni el cosmopolitismo sin la democracia, como ha venido sucediendo en la larga tradición del pensamiento político occidental desde Platón hasta Rawls. La globalización *de facto* exige como correlato ineludible una globalización *de iure,* es decir, la «constitucionalización» de un nuevo régimen histórico-político que sea a un tiempo democrático, cosmopolita y ecológico, tal y como reclaman actores sociopolíticos muy diversos de la «sociedad civil global», en especial las ONG «sin fronteras» y los nuevos movimientos sociales «altermundialistas».

1. Mundo, nosotros, yo: la filosofía como cosmopoliética[1]

I

En el primer trimestre de 1984, pocos meses antes de su muerte, Michel Foucault dio su último curso en el Collège de France, con el título *El coraje de la verdad.*[2] En este curso, que puede ser considerado como su testamento filosófico,[3] y que es una continuación del que había dado el año anterior con el título *El gobierno de sí y de los otros,* el pensador francés lleva a cabo una reconstrucción de la historia de la filosofía griega tomando como hilo conductor el concepto de *parrhesía*.

Este término griego, derivado de *pan* (todo) y *rhésis* (discurso), y que literalmente significa «decirlo todo», puede ser traducido como «franqueza» o «libertad de palabra». En la Grecia antigua, la libertad para hablar francamente ante los demás era entendida al inicio como un derecho cívico, como un privilegio distintivo del ciudadano de la *pólis.* Más tarde, en especial a partir de Sócrates y de Diógenes el Cínico, comenzó a ser entendida también como una cualidad ética, como la *veracidad* que debe ser exigida a quien pretende llevar una existencia propiamente filosófica, ya que la *parrhesía* implicaba asimismo el «coraje» para manifestar de manera pública el propio parecer y para comprometerse prácticamente con él, aun a riesgo de perder la vida.

Pues bien, en ese último curso de 1984 se recoge un breve pasaje de apenas dos páginas que me parece muy esclarecedor para comprender no solo lo que ha sido la filosofía en la tradición cultural de Occidente, sino también lo que puede llegar a ser en el porvenir, en esta naciente sociedad global que se extiende por toda la Tierra. En unos pocos párrafos, Foucault sugiere que la filosofía griega, y con ella toda la filosofía occidental, se ha configurado históricamente como un cierto tipo de discurso, más aún, como un cierto tipo de práctica existencial que pretende articular entre sí tres polos inseparables: el polo de la verdad *(alétheia)* como conocimiento del mundo *(kósmos);* el de la política *(politeia)* como constitución de una cierta comunidad humana *(pólis);* y el de la ética *(ethiké)* como modelación de la propia subjetividad *(éthos).*

La tesis formulada por Foucault es la siguiente: la filosofía occidental desde la Grecia antigua hasta el presente ha sido y es un intento de articular entre sí los tres grandes dominios de la experiencia humana: el conocimiento del mundo, la convivencia con nuestros semejantes y la configuración de la propia subjetividad; en otras palabras: la ciencia, la política y la ética. Estos tres dominios, dice Foucault, son irreducibles e

inseparables entre sí. Y lo distintivo de la filosofía es el esfuerzo por pensar de manera simultánea su diferenciación y su articulación, sin identificarse con ninguno de ellos: ni con la ciencia, ni con la política, ni con la ética.[4]

En sintonía con esta propuesta foucaultiana, considero que toda filosofía es una reflexión inseparablemente *cosmo-poli-ética,* es decir, un intento de comprender las diferencias, por un lado, y por otro las articulaciones entre las tres dimensiones constitutivas de la experiencia humana —nuestro ser en el mundo, nuestra relación con los otros y nuestra identidad o subjetividad singular— y entre los tres tipos de saber y de práctica social que se ocupan de cada una de ellas: la ciencia, la política y la ética.

Ahora bien, como la filosofía siempre se da en plural, como no hay ni puede haber una filosofía única y perenne, sino muchas y cambiantes, cabe suponer que lo que distingue una filosofía de otra es el modo en que cada una de ellas diferencia y articula entre sí esas tres dimensiones irreducibles e inseparables de la experiencia humana.

Todo triángulo tiene tres lados y tres ángulos, pero las figuras triangulares pueden ser innumerables y muy diversas entre sí debido a la mayor o menor apertura de cada uno de sus ángulos y debido también a la mayor o menor distancia entre cada uno de ellos. Y, a la inversa, por muchas y muy diversas que sean las figuras triangulares, todas ellas se componen de tres lados y tres ángulos. De manera análoga, si las distintas filosofías pueden comunicarse entre sí —ya sean antiguas o modernas, de Occidente o de Oriente, del Norte o del Sur— es porque todas ellas tienen una vocación común: tratan de construir una cierta relación triangular entre el *kósmos,* la *pólis* y el *éthos*.

En otras palabras, todas ellas tratan de conjugar las tres dimensiones básicas de la experiencia humana: el *mundo,* el *nosotros* y el *yo*. Por un lado, la naturaleza circundante, que nos da la vida y la muerte, que nos sustenta y nos amenaza, que es a la vez nuestra cuna y nuestra tumba. Por otro lado, la comunidad de nuestros semejantes, que nos acoge y nos excluye, que es a un tiempo hospitalaria y hostil, es decir, que también nos da la vida y la muerte. Y por último, nuestro propio cuerpo viviente y vulnerable, que hace de cada uno de nosotros una criatura singular y efímera, dependiente de nuestro entorno natural y de la compañía de nuestros semejantes y destinada a configurar de uno u otro modo su propia subjetividad.

II

Nosotros, los humanos, nacemos, vivimos y morimos en un mundo que nos precede, nos envuelve y nos sobrevive. Nacer significa venir al mundo, aparecer en él; vivir significa estar en el mundo, perdurar en él; morir significa dejar el mundo, desaparecer de él. La vida de cada uno de nosotros, los vivientes humanos, es la estancia pasajera en este mundo que nos precede, nos envuelve y nos sobrevive durante el intervalo más o menos largo pero siempre limitado entre el nacimiento y la muerte.

Nacer, vivir y morir en un mundo que estaba ahí antes de nuestra llegada, que nos envuelve mientras lo habitamos y que seguirá estando ahí después de nuestra partida, es la experiencia más elemental y más universal de la vida humana. Es la más elemental

porque constituye la condición de posibilidad y el horizonte ineludible de toda otra experiencia. Es la más universal porque la compartimos con los otros seres humanos, sean cuales sean las diferencias entre nosotros e, incluso, con los otros seres vivientes, sean cuales sean las diferencias que nos distingan de ellos.

Ahora bien, se trata de una experiencia paradójica. Por un lado, nos experimentamos formando parte del *mundo,* como el resto de los seres naturales. En otras palabras, experimentamos nuestra peculiar condición *humana* como un don que nos ha sido dado por naturaleza, como algo heredado genéticamente. Y, por tanto, mantenemos con el resto de los seres naturales una relación de *identidad o continuidad ontológica* hasta el punto de que no podríamos sobrevivir como seres humanos si no fuera por la relación metabólica que nos une a nuestro entorno natural: respiramos el aire de la atmósfera, bebemos el agua de las fuentes y los ríos, nos calentamos con el fuego y la luz del sol, comemos plantas y animales, nos cobijamos con piedras, maderas y otros materiales naturales, nos vestimos con tejidos vegetales y pieles animales y, por último, construimos toda clase de objetos a partir de esos mismos seres naturales.

Todo ello hace que podamos ser tratados por nuestros semejantes como nosotros mismos tratamos a cualquier otro ser de la naturaleza: como meros *objetos* del mundo, susceptibles de conocimiento científico y de manipulación técnica. Y, de hecho, nos definimos como una especie viviente entre otras, y nos damos el nombre zoológico de *Homo sapiens,* una denominación acuñada en el siglo XVIII por el naturalista sueco Carl Linneo, al que debemos la clasificación de las plantas y animales que usó Charles Darwin y que todavía hoy siguen usando los biólogos.

Pero, por otro lado, desde el momento en que decimos *nosotros* —comenzando por ese *nosotros* mínimo que somos, lectora o lector, *tú* y *yo*—, instauramos una *diferencia o discontinuidad ontológica* con todos los otros seres naturales. Una diferencia que no depende de tal o cual cualidad específicamente humana, objetivable por el saber científico como una característica natural y hereditaria del *Homo sapiens,* sino del acto de decir *nosotros* y de hacer que ese *nosotros* sea y actúe como tal, como una realidad tangible, como un agente *subjetivo* o, más bien, *intersubjetivo,* capaz de actuar en el *mundo* configurándolo de manera simbólica y transformándolo técnicamente a la medida de nuestros deseos, temores, sueños, creencias, leyes y conocimientos.

Desde esta segunda perspectiva, lo que nos distingue como *humanos* no es que seamos *objetos* de conocimiento científico y de manipulación técnica, sino que seamos *sujetos* de reconocimiento político y de responsabilidad ética. Lo que ahora importa no es que pertenezcamos naturalmente, por nacimiento biológico, a la especie *Homo sapiens,* sino que pertenezcamos políticamente, por nacimiento simbólico, a una singular comunidad humana históricamente constituida y delimitada, que dice *nosotros,* que actúa como tal y que nos reconoce como miembros de la misma, como un *tú* y un *yo* autorizados para actuar de forma más o menos libre y responsable, es decir, como *sujetos* de derechos y deberes. No basta ser objetivamente *humano* para serlo también subjetivamente, es decir, para pasar a formar parte del *nosotros, los humanos,* porque es siempre un *nosotros* constituido intersubjetivamente, es siempre una determinada comunidad histórico-política

la que decide a quién acoge y a quién excluye, a quién reconoce y a quien rechaza como *humano,* es decir, como un *quién* propiamente dicho, como un *tú* y un *yo* de la comunidad de interlocución, como «uno de los nuestros».

En efecto, este desdoblamiento ontológico que hace de cada ser humano, de manera simultánea, un *objeto* físico-biológico y un *sujeto* ético-político, nos permite clasificar a nuestros semejantes en diferentes categorías ontológicas y mantener con cada una de ellas distintos tipos de relación moral: nosotros/ellos, hombres/mujeres, adultos/niños, vivos/muertos, parientes/extraños, civilizados/bárbaros, libres/esclavos, etc. A las relaciones que mantenemos con nuestros semejantes les atribuimos una ineludible dimensión moral, puesto que son a un tiempo relaciones de poder y de responsabilidad, es decir, relaciones en las que podemos decidir acerca de su vida y de su muerte, y en las que, por tanto, hemos de responder ante ellos de nuestras decisiones.

Hay una divergencia insalvable, una fractura ontológica entre estas dos dimensiones de nuestra humana experiencia del mundo: lo *humano* como una condición biológica dada o heredada naturalmente, la de la especie *Homo sapiens,* que nos sitúa en condiciones de identidad o continuidad ontológica con el resto de los seres naturales y que por ello mismo nos convierte en un *algo* o un *qué* del mundo, es decir, en *objetos* físicos susceptibles de conocimiento científico y de manipulación técnica; y lo *humano* como una condición ético-política instituida históricamente mediante una activa red de nombres propios y de deícticos personales como *nosotros, tú* y *yo,* que nos convierten en un *alguien* o un *quién,* es decir, en *sujetos* susceptibles de responsabilidad ética y de reconocimiento político, y que por ello mismo establecen una diferencia o discontinuidad ontológica entre cada uno de *nosotros* y el resto de los seres naturales, experimentados como lo radicalmente «otro», lo «inhumano», lo ajeno al *nosotros*.

Sin embargo, al decir *nosotros, los humanos,* al conectar e identificar en una sola expresión el término deíctico y el término descriptivo, equiparamos ambas dimensiones de lo humano como si no hubiera un abismo entre ellas. Y es inevitable que incurramos en esta paradoja, porque las dos dimensiones de nuestra condición humana son a un tiempo irreducibles e inseparables entre sí, como las dos caras contrapuestas de la cinta de Moebius, que son al mismo tiempo una sola superficie.

Si queremos tomarnos en serio el carácter *cosmo-poli-ético* de la reflexión filosófica, creo que es imprescindible reconocer esta condición paradójica de la vida humana: lo *humano* de la condición humana nombra de manera simultánea una doble realidad, a un tiempo objetiva y subjetiva, natural y cultural, heredada genéticamente e instituida históricamente mediante contingentes identidades éticas y políticas.

Si reconocemos esta condición paradójica de la vida humana como un *factum* ontológico ineludible, constitutivo de nuestra experiencia del mundo, estaremos en condiciones de comprender —y, al mismo tiempo, de cuestionar— la gran disyuntiva antropológica que ha prevalecido en la historia del pensamiento filosófico occidental.

Por un lado, el *dualismo espiritualista* en sus diferentes versiones —platónica, agustiniana, cartesiana, kantiana, hegeliana, husserliana, etc.— ha pretendido explicar y resolver la paradoja disociando de manera radical al ser humano y definiéndolo como un

compuesto, como una mezcla transitoria de dos realidades ontológicas jerarquizadas: cuerpo mortal y alma inmortal, naturaleza y espíritu, necesidad y libertad, instinto y razón, sujeto empírico y sujeto trascendental, etc. En último término, como dice Pico della Mirandola, lo propio del ser humano, lo que lo distingue de todos los otros seres creados por Dios es su conjunción de animalidad y divinidad; esto explicaría su condición paradójica y su posibilidad «camaleónica» de ascender hasta lo divino o descender hasta lo animal. En definitiva, el dualismo espiritualista propone una definición *teológica* del ser humano: «Los humanos somos hijos (caídos) de los dioses».

Por otro lado, el *monismo materialista* en sus diferentes versiones —atomismo antiguo, mecanicismo ilustrado, fisicalismo positivista, evolucionismo darwinista, materialismo histórico, vitalismo nietzscheano, etc.— lleva a cabo una inversión especular del dualismo, pues le da la vuelta a la jerarquía entre materia y espíritu, afirma que no hay otra realidad que la de los cuerpos y fenómenos materiales, y reduce la llamada realidad «espiritual» a un mero efecto causal de la evolución físico-biológica que a su vez hace posible la formación de creencias ilusorias en la mente humana. Pero esta reducción del *mundo* a un orden *objetivable* de cuerpos y fenómenos materiales no consigue dar cuenta de la peculiar realidad mundana del *nosotros* político y del *yo* ético y, con ella, de la paradoja constitutiva de la condición humana. El monismo materialista no reconoce la peculiar realidad *intersubjetiva* del mundo ético-político, el específico poder instituyente del *nosotros, los humanos,* su capacidad para transformar y recrear la realidad natural previamente dada y, por tanto, la novedad emergente, la variación imprevisible, la diferencia ontológica que introduce en la azarosa historia de la naturaleza. Esta diferencia ontológica, *a un tiempo real y contingente,* es reducida a una mera fantasmagoría de la mente humana o a un mero efecto causal de unas leyes universales y necesarias que regularían de forma determinista todos los fenómenos del mundo (físico-químicos, bio-sociales e histórico-políticos) y que, por tanto, permitirían explicar y predecir también los fenómenos ético-políticos como meros *objetos* cognoscibles y manipulables por parte de otros tantos saberes científicos y tecnológicos. En resumen, el monismo materialista propone una definición exclusivamente *biológica* del ser humano: «Los humanos somos hijos (evolucionados) de los animales».

Ambas opciones, la del dualismo espiritualista y la del monismo materialista, a pesar de su mutua y aparentemente radical oposición, coinciden en un punto crucial: las dos niegan la condición histórico-política de cada *nosotros* humano y la condición biográfico-ética de cada *yo* humano. Ambas definiciones, la *teológica* y la *biológica,* ocultan, ignoran, rechazan o tergiversan una realidad insoslayable del *mundo* en el que habitamos, y que es precisamente la que nos permite comprender el carácter irreducible mente paradójico de nuestra vida: «Los humanos no somos hijos de los dioses ni de los animales, sino que somos hijos (reconocidos) de otros seres humanos».

En efecto, los humanos no solo somos engendrados biológicamente por otros humanos, alimentados, protegidos y adiestrados por ellos para garantizar nuestra supervivencia física, sino que nos constituimos como miembros del *nosotros, los humanos* mediante una peculiar relación *intersubjetiva* o ético-política que es

precisamente la que hace de cada uno de nosotros un *quién,* un *alguien,* un sujeto único con nombre propio, susceptible de responsabilidad ética y de reconocimiento político.

La definición teológica y la definición biológica de lo humano coinciden en reprimir o rechazar esta dimensión ético-política del mundo en el que habitamos. Ambas definiciones coinciden en negar el *factum* de que los humanos nos constituimos como tales diciendo *nosotros, los humanos,* y actuando como tales. Esta coincidencia es lo que nos permite comprender el fenómeno aparentemente contradictorio de que teólogos y científicos recurran a los saberes bio-psico-médicos para atribuir al cigoto humano —formado en la matriz de la madre o en una probeta mediante fecundación artificial— el estatuto de *sujeto* humano diferenciado, como si ese estatuto fuese el resultado necesario de un proceso físico-biológico y no el resultado contingente de una relación ético-política. El dualismo espiritualista de la teología y el monismo materialista de la biología coinciden en su pretensión de derivar de manera necesaria, indiscutiblemente, la condición ético-política del ser humano como sujeto de derechos y deberes a partir de su condición físico-biológica como organismo viviente, ignorando que son siempre una singular comunidad histórico-política y unos singulares sujetos biográfico-éticos quienes instituyen los límites del *nosotros, los humanos,* y deciden libremente, a partir de esos límites *intersubjetivos* o ético-políticos, a quién reconocen, acogen e interpelan como «uno de los nuestros», como un *quién* o un *alguien* humano.

III

La fractura ontológica entre la dimensión físico-biológica y la dimensión ético-política de la condición humana no es una frontera dada de manera natural y necesaria, sino que es más bien instituida de manera histórica y contingente. Por eso no puede ser la misma, siempre y en todas partes, sino que está inevitablemente sujeta a toda clase de disputas teóricas y de contiendas prácticas que no hacen sino cuestionarla, desplazarla e instituirla de nuevo, una y otra vez. Las diferencias culturales entre las distintas sociedades y épocas históricas son, ante todo, diferencias en el modo de trazar la frontera entre la humanidad físico-biológica y la humanidad ético-política, es decir, son diferencias en el modo de articular la relación entre el *mundo,* el *nosotros* y el *yo*.

La constitución o autoafirmación histórico-política y biográfico-ética de la *intersubjetividad* humana se produce a través de tres vías irreducibles e inseparables entre sí, que tienen que ver con tres condiciones básicas de la vida humana: el cuerpo vivido, la biosfera terrestre y la compañía de los otros humanos.[5]

En primer lugar, el cuerpo propio como *cuerpo vivido,* como cuerpo subjetivamente experimentado, como un *yo único y diferenciado de los otros,* se constituye como tal en las *relaciones de parentesco* que regulan los vínculos sexuales entre hombres y mujeres y los vínculos reproductivos entre las generaciones, es decir, en las relaciones personales *yo/tú* que permiten al bebé humano no solo sobrevivir físicamente gracias al cuidado de los otros, sino también convertirse en un *alguien singular* dentro de una trama de lazos intersubjetivos que son a un tiempo afectivos, cognitivos y normativos. En estas

relaciones cara a cara entre los sexos y las generaciones nace por vez primera el *yo* humano como un *sujeto ético-político*.

En segundo lugar, el *entorno físico,* que incluye tanto a los seres y fenómenos naturales como a los objetos y fenómenos artificialmente creados por los propios humanos, es experimentado por nuestro cuerpo vivido como una realidad diferenciada de las relaciones *yo/tú*. En este caso se pone en juego la relación *yo/eso*, es decir, la relación *sujeto/objeto* en la que tiene lugar la constitución cognitiva y psicomotriz del *yo* como sujeto de conocimiento perceptivo y de control operativo del mundo físico. Pero conviene no olvidar que la relación cognitiva y operativa *yo/eso* es inseparable de la relación afectiva y normativa *yo/tú:* desde el momento en que venimos al mundo, nuestro entorno físico u objetivo lo vivimos como un *mundo cognoscible y manejable* en la medida en que lo compartimos cotidianamente con los sujetos próximos que nos acogen, nos interpelan y nos ayudan a familiarizarnos con él, es decir, en la medida en que lo experimentamos también como un *mundo padecido, comunicado y convivido con otros*. Lo que llamamos *mundo* no es solo un entorno cognoscible y manejable mediante la interacción directa *sujeto/objeto*, sino también una morada *intersubjetivamente* configurada y compartida, es decir, un *mundo simbolizado y habitado en común*.

En efecto, junto con la relación *yo/tú* y la relación *yo/eso* se constituye también la relación *nosotros/los otros*. En este caso, el *yo* se constituye como miembro de un *nosotros, los humanos,* de una determinada comunidad histórico-política que lo acoge, lo sustenta y lo protege, que lo reconoce como uno más del grupo, como «uno de los nuestros», y que precisamente por eso no lo excluye, no lo abandona, no lo estigmatiza como diferente, no lo mata como peligroso. Pero la contrapartida es que el *yo* debe identificarse con ese *nosotros, los humanos,* debe sostenerlo y defenderlo frente a los *otros,* los extraños, los anómalos, los inhumanos, los potenciales enemigos. Esta relación *nosotros/los otros* es inseparable de la relación *yo/tú* y de la relación *yo/eso,* pues si el infante recién nacido o el migrante recién llegado no son acogidos, sustentados y protegidos como *sujetos* de pleno derecho por una determinada comunidad histórico-política, si no son reconocidos por los demás como «uno de los nuestros», si son rechazados como «no (plenamente) humanos», estarán destinados a la muerte o a una existencia extremadamente vulnerable, dolorosa y breve.

Los grandes críticos del Occidente moderno —desde los primeros movimientos sociales e intelectuales emancipatorios surgidos en el siglo XIX, como el feminismo, el socialismo y el anticolonialismo— han cuestionado, ante todo, su pretensión de encarnar la «razón universal», pues dicha razón ha servido más bien para justificar el dominio de los varones sobre las mujeres, de los propietarios sobre los trabajadores y de los blancos europeos sobre el resto de los pueblos. Esta crítica de la razón eurocéntrica nos ha ayudado a comprender que la afirmación *nosotros, los humanos* conlleva siempre la institución de una frontera entre *nosotros* y los *otros,* de modo que su supuesto universalismo, aparentemente descriptivo y pacífico, permite ocultar y al mismo tiempo legitimar las más diversas formas de dominación entre diferentes categorías de seres humanos y, en último término, entre los humanos y el resto de los seres vivos.

En realidad, la vida y la muerte de cada ser humano se ponen en juego en las tres relaciones básicas a las que acabo de referirme: la relación *yo/tú* no solo hace posible la reproducción sexuada y el cuidado de niños, enfermos y ancianos, sino también la transmisión intergeneracional de la experiencia colectiva; la relación *yo/eso* no solo hace posible el conocimiento teórico y el control técnico del mundo físico-biológico, sino también la sincronía entre los procesos naturales y las actividades humanas, destinada a asegurar el sustento orgánico y la supervivencia física del conjunto de la comunidad; por último, la relación *nosotros/los otros* es la que nos lleva a regular los conflictos violentos y la toma de acuerdos colectivos mediante toda clase de leyes y costumbres para evitar que la devastadora espiral de la violencia destruya la vida de los individuos y de los grupos que conviven en un determinado territorio.

En otras palabras, la constitución del *nosotros, los humanos* requiere la «triangulación» o articulación inseparable de estos tres polos de la experiencia: la subjetividad ética, la convivencia política y el conocimiento del mundo. Y este proceso de «triangulación» se produce tanto en el desarrollo biográfico u ontogenético de cada infante como en el desarrollo histórico o filogenético de cada sociedad humana.

El psicólogo Philippe Rochat, discípulo de Piaget, ha descrito los primeros meses del bebé humano como un proceso triádico en el que se dan tres dimensiones interconectadas: la experiencia del propio cuerpo vivido como un *yo* diferenciado del entorno; la interacción comunicativa, afectiva y normativa con los *otros* humanos que lo cuidan; y el conocimiento perceptivo y operativo del *mundo* compartido con ellos.[6] Por eso, Rochat critica el «mito de la conciencia autónoma» defendido por la filosofía idealista moderna desde Descartes hasta Husserl, pero también por teorías psicológicas muy influyentes, como el psicoanálisis de Freud y la psicología cognitiva de Piaget, que describen el nacimiento y desarrollo del *yo* como un proceso de autonomización progresiva de la conciencia de sí a partir de un supuesto estadio inicial de indiferenciación con el mundo y con los otros. Rochat propone invertir la lógica de estas teorías psicológicas hegemónicas para dar cuenta de manera adecuada de la «realidad de la co-conciencia»: el *yo* no se constituye mediante un proceso de creciente independencia emocional y objetividad intelectual, sino que, por el contrario,

> desde los primeros meses el infante desarrolla ante todo *una subjetividad siempre creciente* en su relación con los otros, lo que podríamos llamar una intersubjetividad. En lugar de una conciencia de sí separada de las cosas que lo rodean —conciencia cartesiana objetiva—, el infante desarrolla una *co-conciencia de sí en relación con los otros.* […] Co-conciencia es un neologismo que significa literalmente ser consciente o hacer la experiencia del mundo *conjuntamente* —con otros, por oposición a solitaria y autónoma.[7]

Por su parte, el biólogo y pensador Edgar Morin, teórico del «paradigma de la complejidad», también ha descrito el desarrollo filogenético de la humanidad como un proceso triádico, como una interacción recursiva entre el individuo, la sociedad y la naturaleza. El aumento del tamaño del cerebro en nuestros antepasados homínidos condujo a un nacimiento prematuro de los infantes, lo que a su vez requirió una socialización prolongada, unos intensos vínculos afectivos, cognitivos y normativos entre las generaciones y una división y una complementariedad de las tareas entre hombres y

mujeres, todo lo cual dio lugar a una gran cohesión intersubjetiva de cada grupo de convivencia, es decir, al *nosotros, los humanos*… La autoafirmación de este *nosotros* como una determinada comunidad histórico-política favoreció, a su vez, un control más eficaz del entorno natural, una mejora en el sustento orgánico del grupo, una transmisión más segura de los propios genes y de la propia experiencia compartida y, por consiguiente, una serie de cambios anatómicos y fisiológicos, como el aumento del tamaño del cerebro… En resumen, entre la hominización físico-biológica y la humanización ético-política se dio una relación de causalidad recursiva, un bucle como el de la banda de Moebius, una espiral creativa en la que fueron entrelazándose la constitución del *nosotros,* la configuración del *yo* y el conocimiento del *mundo.*[8]

Este bucle entre la dimensión físico-biológica y la dimensión ético-política de la condición humana no solo nos permite comprender la génesis histórica de la humanidad, sino también su diversificación genética y cultural, inseparablemente ligada a su diseminación por toda la Tierra. Gracias a la paleontología, la genética de poblaciones y la lingüística comparada, hoy sabemos que todos los humanos actuales descendemos de emigrantes africanos, pero también que la adaptación de nuestros antepasados a los más diversos ecosistemas condujo a una creciente diversificación genética y cultural. En efecto, en este paulatino poblamiento de la Tierra, se produjo una relación de retroalimentación entre la separación física de las comunidades, su adaptación a distintos ecosistemas, su diversificación genética y anatómica y su diferenciación lingüística y cultural. Por eso, el mapa genético de los diferentes pueblos actuales coincide bastante con el mapa de sus diferentes idiomas. Cuanto más «extraños» se hacían los *otros* por su aspecto físico, su habla y sus costumbres, con más fuerza se imponía la prohibición ético-política del intercambio matrimonial con ellos, y esta ley de la endogamia reforzaba, a su vez, la dispersión geográfica, el distanciamiento genético, la diferenciación anatómica y la diversificación cultural.[9]

Ahora bien, ¿qué es lo que nos ha permitido a los seres humanos, desde nuestro más remoto origen hasta el presente, *conectar* entre sí la configuración del yo, la constitución del nosotros y el conocimiento del mundo? En mi opinión, los tres grandes *conectores* de la experiencia humana son los vínculos afectivos, los hábitos aprendidos y los códigos simbólicos. Gracias al *páthos,* a la *techné* y al *lógos* los humanos somos capaces de tejer toda clase de vínculos entre el *éthos*, *la pólis* y el *kósmos*.

Y esto es así porque en cada una de las tres dimensiones básicas de nuestra experiencia —la configuración del yo, la constitución del nosotros y el conocimiento del mundo—, la conexión entre el lado *subjetivo* y el lado *objetivo* de dicha experiencia se lleva a cabo a través de la pasión, la técnica y el lenguaje. Por un lado, los códigos simbólicos de todo tipo: verbales, gestuales, gráficos, musicales, escénicos, etc.; por otro, las habilidades fisiológicas y los instrumentos fabricados, que se retroalimentan mutuamente y que potencian las capacidades naturales del cuerpo humano; por último, el complejo juego de las emociones: amor y temor, gratitud y rencor, admiración y envidia, alegría y tristeza, etc. En realidad, todo lenguaje o código simbólico es ya una técnica aprendida, toda técnica corporal o instrumento fabricado es ya un sistema de signos

codificados, y todos los códigos simbólicos y procedimientos técnicos están investidos por la fuerza de las emociones y contribuyen, a su vez, a darles una forma tangible y comunicable. Estos tres conectores —*lógos*, *techné* y *páthos*— hacen posible el conocimiento del mundo, la constitución del nosotros y la configuración del yo; en una palabra, hacen posible la triangulación entre *kósmos, pólis* y *éthos;* pero, a su vez, es la interacción entre *mundo, nosotros* y *yo* la que hace posible que se inventen, se codifiquen y se transmitan toda clase de lenguajes, técnicas y pasiones.

Por eso, los seres humanos no podemos comprendernos a nosotros mismos como dioses caídos destinados a la inmortalidad, ni como animales evolucionados destinados al dominio del mundo, sino como unas criaturas inseparablemente *cosmo-poli-éticas* cuya identidad específicamente humana y cuya estancia pasajera en este mundo dependen de la acogida y del reconocimiento de otras criaturas humanas.

IV

Como ya he dicho antes, hay muchas formas de interconectar el *kósmos,* la *pólis* y el *éthos,* al menos tantas como sociedades, y la historia de la humanidad no es sino la incesante variación de esas formas. Por eso, hay también muchos sistemas simbólicos con los que dar cuenta de esa interconexión: mitos, religiones, filosofías, ciencias, artes, literaturas, etc. En efecto, la articulación *cosmopoliética* de la experiencia es una constante antropológica, pues de uno u otro modo se da en todas las grandes formas simbólicas del pensamiento humano. Por tanto, podemos considerarla como una cuarta condición básica de la vida humana, ya que está presente en todas las sociedades y en todas las épocas, aunque sea bajo formas muy diversas. En este sentido, tiene razón Cassirer cuando define a los humanos como «animales simbólicos».[10]

El nacimiento de la filosofía en la Grecia antigua se ha descrito tradicionalmente como el paso del *mythos* al *lógos,* es decir, de la narración fabulosa a la argumentación racional. Pero este relato fundacional sobre el «milagro griego»[11] puede ser entendido, a su vez, como el gran mito eurocéntrico del pensamiento occidental. Derrida lo definió como la «mitología blanca» y lo caracterizó como la pretendida «superación» de la metáfora por el concepto, de la narración por la argumentación, del mito por la ciencia.[12] Pues bien, esta «mitología blanca» es la que ha permitido al Occidente moderno afirmar su superioridad antropológica no solo sobre las sociedades europeas «primitivas» o «bárbaras», sino también sobre las otras sociedades no europeas, incluidas las grandes civilizaciones de África, Asia y América. Por eso, en las últimas décadas, muchos filósofos e historiadores de la filosofía griega han comenzado a cuestionar este milenario relato fundacional.

La hegemonía mundial de la Europa atlántica durante la época moderna (1492-1945) fue la que llevó a los intelectuales europeos a identificar la tradición filosófica y cultural de la cuenca mediterránea (grecolatina y judeocristiana) con la razón humana universal y a menospreciar las otras tradiciones de pensamiento, tanto las del Oriente índico-pacífico como las del Sur africano, asiático y americano. Incluso un historiador y sociólogo tan

lúcido y «desencantado» como Max Weber, que llevó a cabo un ambicioso estudio comparado de las grandes religiones universales de Oriente y Occidente, lo hizo para poder demostrar que el gran acontecimiento de la «historia universal» había sido el surgimiento del Occidente moderno, su proceso de «racionalización» de todas las esferas de la vida social —el Estado, el capitalismo, la ciencia, la técnica, etc.— y su paralelo proceso de expansión mundial, es decir, de occidentalización, modernización y racionalización de todas las otras sociedades.[13]

Sin embargo, la «guerra civil europea» (1914-1945), además de acabar con la autocomplacencia de Europa como cuna y vanguardia de la civilización, puso fin a su hegemonía sobre el resto del mundo y dio paso a una nueva época en la que surgieron dos nuevas superpotencias mundiales (Estados Unidos y la Unión Soviética) y en la que se produjo la descolonización de las últimas colonias europeas en África, en Oriente próximo y en el Sudeste asiático. Algunas de estas excolonias se han convertido hoy en nuevas potencias emergentes, como es el caso de India, que fue colonia británica hasta 1947 y que hoy es reconocida como la democracia más poblada del mundo.

Además, desde 1945 hemos entrado en una era global sobre la que pesan amenazas de dimensiones planetarias, no procedentes de la naturaleza ni de los pueblos «bárbaros», sino de los Estados más civilizados de la Tierra: las armas de destrucción masiva, la concentración de la riqueza mundial en unas pocas manos y la crisis ecológica global. Estas amenazas han situado a la humanidad, por primera vez en su historia, ante la experiencia de un destino común que depende, en gran medida, de sus propias acciones colectivas. Vivimos en una sociedad cada vez más interdependiente, injusta e insostenible, y contamos ya con los recursos suficientes para alterar el conjunto de la biosfera terrestre y para destruirnos como especie viviente. Así han venido señalándolo desde mediados del siglo XX muchos filósofos, científicos, escritores y activistas sociales: Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Karl Jaspers, Gunther Anders, Hannah Arendt, Elias Canetti, Rachel Carson, Barry Commoner, Maria Mies, Hans Jonas, Ulrich Beck, Vandana Shiva, Harald Welzer, etc.

En estas nuevas condiciones históricas, han surgido muchas propuestas filosóficas que plantean la necesidad de buscar la «razón común» de la experiencia humana más allá del «provincianismo» de la tradición europea o euroatlántica. Y, para salir del eurocentrismo, han sugerido algunas vías de encuentro entre las diversas tradiciones filosóficas y culturales de Oriente y de Occidente, del Norte y del Sur.

Uno de los primeros en explorar este camino fue Karl Jaspers. A diferencia de su compatriota Weber, que murió en 1920, Jaspers vivió hasta 1969 y, por tanto, pudo conocer algunas de las derivas del «racionalismo» occidental en el siglo XX: el nazismo y el estalinismo, los campos de concentración y de exterminio, la Segunda Guerra Mundial y el lanzamiento de sendas bombas atómicas sobre las ciudades japonesas de Hiroshima y Nagasaki, las primeras décadas de la Guerra Fría y la amenaza de un holocausto nuclear. Por eso, en *Origen y meta de la historia* (1949) cuestionó la tesis eurocéntrica de la excepcionalidad y superioridad de Occidente y propuso su teoría del «tiempo-eje»: entre los años 800 y 200 antes de la era cristiana surgieron en diversas regiones del

mundo, de manera simultánea e independiente, las grandes filosofías y religiones universales, y con ellas se produjo el paso del *mythos* al *lógos,* es decir, la «espiritualización» de la existencia humana, de modo que esta gran «transición» histórica no ocurrió solo en Grecia, sino también en China, India, Irán, Palestina, etc.[14]

Esta teoría del tiempo-eje tiene muchos inconvenientes. Por un lado, presupone que la «espiritualización» de la humanidad se produjo solo a partir del surgimiento de las grandes civilizaciones, es decir, de las sociedades estamentales, de modo que sigue excluyendo a todas las sociedades tribales, míticas o «prehistóricas», a pesar de que fueron ellas las que crearon las instituciones más antiguas y más universales de la humanidad, y a pesar de que han protagonizado más del 95% de la historia de las sociedades humanas. Por otro lado, el nacimiento de las primeras sociedades estamentales y de las grandes religiones teológicas vinculadas a ellas se inició mucho antes del «tiempo-eje», aproximadamente desde hace unos 5 300 años, en Mesopotamia. Por último, algunas de las grandes religiones universales surgieron después del «tiempo-eje», como el cristianismo y el islam, aunque ambas puedan ser consideradas como ramificaciones del tronco común abrahámico, junto con el judaísmo. A pesar de todas estas limitaciones, la teoría de Jaspers contribuyó a problematizar la tesis eurocéntrica de la excepcionalidad y la superioridad del pensamiento filosófico occidental.

Más recientemente, otros filósofos e historiadores de la filosofía han tratado de mostrar las analogías y diferencias entre la filosofía griega y la filosofía china. Es el caso del sinólogo francés François Jullien, que no solo ha dedicado numerosos estudios al pensamiento de la China antigua, sino también a sus paralelismos y contrastes con la filosofía europea. De hecho, Jullien adopta la perspectiva del pensamiento chino para repensar y problematizar los presupuestos más indiscutidos de la filosofía europea; y, a la inversa, se sirve de los conceptos de la filosofía europea para traducir y hacer comprensibles las expresiones y experiencias del pensamiento chino.[15]

Y es también el caso del filósofo y helenista Marcel Conche, que ha defendido las similitudes entre Heráclito y Lao-Tse, ha vinculado a Nietzsche con el budismo y ha propuesto una «filosofía ecuménica» basada no ya en el «tiempo-eje», como un período histórico de «espiritualización» simultánea de las grandes civilizaciones de Oriente y Occidente, sino más bien en la experiencia vivida de la Naturaleza como el horizonte común de todos los seres humanos, sea cual sea su época y su lugar de nacimiento.[16]

Los estudios de la antropología social nos ofrecen otra vía para cuestionar el eurocentrismo de la filosofía occidental —en particular, la tesis del «milagro griego»— y para reconocer que el pensamiento humano ha inventado una gran diversidad de formas de simbolización o categorización de la experiencia. Siguiendo la estela de su maestro Claude Lévi-Strauss, el filósofo y antropólogo Philippe Descola ha desarrollado lo que él denomina una «antropología de la naturaleza». De hecho, este es el nombre de la cátedra que ocupa desde 2001 en el Collège de France. En su obra *Más allá de naturaleza y cultura* (2005) ha establecido una comparación sistemática entre los diferentes tipos de ontología de la naturaleza elaborados por las distintas culturas de Oriente y de Occidente, del Norte y del Sur, y ha identificado cuatro grandes sistemas ontológicos: el *totemismo,*

el *animismo,* el *analogismo* y el *naturalismo.* Este último, que divide radicalmente a los humanos del resto de los seres naturales, hasta el punto de suponer que hay una dualidad ontológica entre lo natural y lo cultural, es el sistema de pensamiento que ha caracterizado, según Descola, al Occidente moderno.[17]

Finalmente, en las últimas décadas la crítica del eurocentrismo ha sido desarrollada por toda una serie de pensadores africanos, asiáticos y latinoamericanos que han proseguido el camino abierto por los grandes movimientos de descolonización de los siglos XIX y XX, y que han promovido los llamados «estudios poscoloniales», «decoloniales» o «subalternos». Entre ellos, el palestino Edward W. Said,[18] el argentino-mexicano Enrique Dussel,[19] el argentino Walter D. Mignolo,[20] el camerunés Achille Mbembe,[21] la iraquí-israelí Ella Shohat,[22] el indo-estadounidense Arjun Appadurai,[23] los indios Amartya Sen[24] y Dipesh Chakrabarty,[25] y muchos otros.[26] Todos ellos coinciden en dos ideas fundamentales: el «lado oscuro» de la modernización de Europa occidental fue la colonización del resto del mundo (como dice Mignolo); por tanto, es preciso «provincializar» la historia del Occidente europeo y reinscribirla en el marco de una historia mundial no eurocéntrica (como dice Chakrabarty). Por eso, cuando la UNESCO reivindica la filosofía como una «escuela de libertad», está claro que ya no se refiere solo a la tradición filosófica europea, sino a la pluralidad de filosofías que se cultivan hoy en las más diversas lenguas, países y tradiciones culturales del mundo.[27]

V

Es cierto que, como dice Weber, la moderna sociedad capitalista surgió solo en el extremo occidental del continente euroasiático y que en apenas cuatro siglos se expandió a toda la Tierra. Y es también cierto que ese doble acontecimiento de modernización y de mundialización debe ser explicado por las ciencias histórico-sociales, tratando de identificar los factores que lo hicieron posible. Pero es igualmente cierto que ya no se puede seguir recurriendo a explicaciones evolutivas y eurocéntricas, basadas en una supuesta teleología de la historia universal y en una supuesta superioridad antropológica de los pueblos del Occidente europeo. Vivimos hoy en una sociedad global, interdependiente e intercultural, por lo que es preciso repensar la historia de la Europa greco-cristiana desde una perspectiva descentrada y desmitologizada, inscribiéndola en el marco más amplio de la historia de las sociedades humanas, de sus mutuas interacciones y de sus contingentes transformaciones.

Es cierto que la antigua filosofía griega inauguró una nueva modalidad del pensamiento humano, estrechamente vinculada a las repúblicas urbanas, a la escritura alfabética, a los saberes matemáticos, a la investigación empírica, a la argumentación dialéctica y al uso de un lenguaje cada vez más abstracto y formalizado. Pero es igualmente cierto que el pensamiento filosófico no sustituyó por completo ni «superó» evolutivamente al anterior pensamiento mítico-religioso, conforme al relato de Hegel, Comte y Burnet, sino que más bien lo transformó y se hibridó con él. Basta recordar que Platón, uno de los padres fundadores de la filosofía occidental, heredó el dualismo religioso de la tradición órfico-

pitagórica, y que el dualismo filosófico elaborado por él, a su vez, fue el cemento conceptual con el que se construyeron las teologías de las tres grandes religiones abrahámicas y monoteístas del mundo mediterráneo (judaísmo, cristianismo e islam), que jugaron un papel decisivo en la historia social e intelectual del Occidente europeo. Esta mezcla de *mythos* y *lógos* no es la excepción sino la regla, porque todas las grandes formas simbólicas del pensamiento humano (mitos, religiones, filosofías, etc.), como ya he dicho antes, pretenden articular entre sí las tres dimensiones de la experiencia humana: el *mundo,* el *nosotros* y el *yo.*[28]

Además, recordemos que no hay una filosofía, sino muchas. Según la «ley de los números pequeños» formulada por Randall Collins, allí donde hay debates intelectuales, hay al menos entre tres y seis escuelas filosóficas diferentes, y esta ley la aplica Collins tanto al Oriente asiático como al Occidente europeo.[29] En el caso de Occidente, ha habido muchas filosofías desde Tales de Mileto hasta el presente, pero solo algunas han llegado a ser históricamente hegemónicas. Durante veinticinco siglos han prevalecido las filosofías *epistemocéntricas*. Desde Platón hasta Hegel, el *epistemocentrismo* ha sido la forma dominante de conexión entre *kósmos, pólis* y *éthos*. En Occidente, la filosofía ha sido concebida como una ciencia *(episteme),* más aún, como la ciencia suprema o «ciencia de las ciencias». La dedicación a este tipo de ciencia *(bios theoretikós)* y, con ella, la relación de conocimiento entre *sujeto* y *objeto,* ha sido considerada como la actividad más sublime del ser humano, situada por encima de la convivencia política y de la subjetividad ética *(bios praktikós).* Por eso, los *sabios* que se dediquen al conocimiento teórico y al control técnico del *kósmos* deben ser los que gobiernen a quienes se ocupan de las otras actividades humanas: la reproducción sexuada, el sustento económico y, en general, las interacciones ético-políticas.[30]

Pero, en el tránsito del siglo XVIII al XIX, el Occidente moderno experimenta tres grandes mutaciones que acompañan al nacimiento del capitalismo industrial y precipitan el proceso de secularización de la civilización europea: los saberes tecnocientíficos, las revoluciones sociopolíticas y los movimientos artístico-literarios. Estas tres grandes mutaciones provocan una crisis de la tradición filosófica grecolatina y judeo-cristiana-islámica, un rechazo de la síntesis hegeliana y un fraccionamiento del discurso filosófico en tres direcciones divergentes y relativamente autónomas entre sí.

A partir del «positivismo» de Auguste Comte se inicia la subordinación de la filosofía al conocimiento *positivo* del mundo, es decir, a la investigación científica y al dominio técnico de todos los seres y fenómenos empíricos, tanto naturales como sociales, haciendo de este saber/poder tecnocientífico la nueva «religión universal de la humanidad».[31] La filosofía deja de ser sierva de la teología *(ancilla theologiae)* y pasa a convertirse en sierva de la ciencia *(ancilla scientia),* es decir, pasa a concebirse como mera *epistemología*. Esta reducción epistemológica de la filosofía será proseguida en el siglo XX por el joven Wittgenstein y por el positivismo lógico. Basta recordar cómo caracteriza Wittgenstein la filosofía en su *Tractatus:*

> La totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural total —o la totalidad de las ciencias naturales —. La filosofía no es una de las ciencias naturales. (La palabra «filosofía» debe significar algo que esté sobre

o bajo, pero no junto a las ciencias naturales). El objeto de la filosofía es la aclaración lógica del pensamiento. […] La filosofía delimita el campo disputable de las ciencias naturales. Debe delimitar lo pensable y con ello lo impensable. Debe delimitar lo impensable desde dentro de lo pensable.[32]

Paralelamente, a partir del «materialismo histórico» de Karl Marx se inicia la subordinación de la filosofía a la «crítica de la economía política» capitalista y a la transformación «revolucionaria» de la sociedad. El objetivo político de la *revolución social* es el cuestionamiento de todas las jerarquías sociales heredadas y la instauración de una sociedad mundial comunista, concebida como el «final de la prehistoria humana» y la «reconciliación del hombre consigo mismo y con el mundo». Por eso, la utopía comunista —y la «vanguardia» política e intelectual que ha de hacer posible su advenimiento— se convierte en el nuevo *tribunal de la razón* desde el cual juzgar a cada ser humano singular y la totalidad de la historia humana. Como dice Marx en la undécima y última de sus *Tesis sobre Feuerbach* (1845), editadas por Engels en 1888, «los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*».[33] En este caso, la filosofía se convierte en sierva no del conocimiento tecnocientífico, sino de la acción sociopolítica. Esta subordinación de la *theoría* filosófica a la *práxis* política será proseguida en el siglo XX por corrientes y autores muy diversos: las diferentes tendencias ideológicas del socialismo, la Escuela de Frankfurt, Hannah Arendt e incluso el Michel Foucault «genealogista» que define la filosofía como «caja de herramientas» al servicio de las luchas sociopolíticas.

Por último, a partir del «romanticismo» y de las diversas filosofías de la *subjetividad* que derivan de él —Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Søren Kierkegaard, etc.— se inicia la subordinación de la filosofía a la *experiencia subjetiva* de cada ser humano singular y a las diferentes *expresiones* o modulaciones —ética, erótica, religiosa, artística, literaria, etc.— de esa subjetividad vivida. El ser humano comienza a ser pensado como un «existente» único y mortal, irreducible a cualquier identidad colectiva determinable por los saberes científicos o por los regímenes políticos, pero también como un «demiurgo» que modela el mundo desde su propio interior, es decir, como un proteico inventor de formas simbólicas, como un artista capaz de crear y recrear todas las lenguas, artes, costumbres, ciencias, religiones y, sobre todo, capaz de crearse y recrearse a sí mismo a través de ellas, como un *sujeto a un tiempo ético y poiético*. Como dice Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia,* su pretensión es «*ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida…»;* por eso, «el arte —y *no* la moral— es presentado como la actividad propiamente *metafísica del hombre;* […] solo como fenómeno estético está *justificada* la existencia del mundo».[34] Esta subordinación de la filosofía a la experiencia subjetiva de cada «existente» humano singular fue proseguida en el siglo XX por las vanguardias artísticas y literarias y por pensadores muy diversos, desde los «existencialistas» hasta los «posmodernos», pasando por figuras como Bataille y Lévinas. Según Lévinas, la «ética de la alteridad» —entendida como una relación de deuda, de responsabilidad y de hospitalidad de cada *yo* ante cada *tú* singular— debe ser la «filosofía primera», no solo por encima de la ciencia como conocimiento

teórico y control técnico del mundo, sino también por encima de la política como constitución histórica de un determinado régimen de convivencia.

En resumen, la tradición hegemónica de la filosofía occidental, que había encumbrado la filosofía como «ciencia de las ciencias» y que se mantuvo vigente desde Platón hasta Hegel, experimenta a partir del siglo XIX una crisis irreparable. Esta crisis da lugar a una fragmentación y diversificación del pensamiento filosófico en tres grandes tendencias que originan otras tantas tradiciones intelectuales relativamente separadas entre sí: por un lado, la filosofía se subordina a la ciencia como conocimiento teórico y control técnico del mundo; por otro, la filosofía se subordina a la política como confrontación entre diferentes grupos sociales y como regulación legal e institucional de la convivencia humana; y, por último, la filosofía se subordina a la modelación de la propia experiencia subjetiva y de sus diferentes formas de expresión.

Estas tres grandes tendencias no son equiparables a las «escuelas filosóficas» del pasado, puesto que cada una de ellas pretendía dar cuenta del conjunto de la experiencia humana mediante una determinada triangulación cosmopoliética, mientras que las filosofías poshegelianas adoptan una perspectiva unidimensional y reducen el triángulo cosmopoliético a uno solo de sus ángulos: el *mundo,* el *nosotros* o el *yo*. Pero tampoco son meras subdisciplinas o saberes filosóficos especializados, más o menos análogos a las especialidades que han proliferado en las diferentes ciencias formales, naturales y sociales, puesto que ya no hay un saber filosófico totalizador del que las tres grandes tendencias serían otras tantas «partes», más o menos congruentes entre sí, sino que cada una de ellas sigue manteniendo viva la vocación filosófica y pretende dar cuenta de la totalidad de lo real, pero como ya no es posible aspirar a una articulación completa y sistemática de los diferentes ángulos de la experiencia humana, pretende acceder a la totalidad de esa experiencia a partir de uno de sus ángulos, dilatándolo ilimitadamente hasta el punto de convertirlo en un hipertrofiado «gran angular».

VI

Uno de los debates filosóficos más distintivos y recurrentes del siglo XX ha sido la llamada «crisis de la metafísica» y la necesidad de llevar a cabo su «destrucción», «desconstrucción», «superación» o «reconstrucción» posmetafísica. Se ha planteado incluso la posibilidad de que toda la filosofía occidental haya llegado a su «final» o a su «muerte». Basta pensar en autores tan diversos como Husserl, Heidegger, Wittgenstein, Carnap, Horkheimer, Adorno, Habermas, Lévinas, Deleuze, Foucault y Derrida: todos ellos se han planteado el problema de los «confines» de la filosofía.

Este debate se ha visto condicionado por dos circunstancias históricas decisivas: por un lado, la terrible «guerra civil europea» (1914-1945) que puso fin a la autocomplacencia de Europa occidental y a su hegemonía sobre el resto del mundo; por otro, la división entre las «dos culturas» (tecnocientífica y humanístico-artística), surgida de la Revolución Industrial del siglo XIX y que, a su vez, provocó la fractura intelectual entre

los dos grandes bloques filosóficos del Occidente euroatlántico: los «analíticos» angloamericanos y los «continentales» europeos.

Todo esto explica que a lo largo del siglo XX se haya acentuado la fragmentación del pensamiento filosófico a partir de las tres grandes tendencias poshegelianas surgidas en el siglo XIX, hasta el punto de que se han desdibujado y problematizado cada vez más los confines de lo «propiamente» filosófico.

En el caso de España, la transición de la dictadura a la democracia estuvo acompañada por una «transición filosófica», de modo que la «crisis de la metafísica» adoptó un sesgo peculiar en nuestro país: frente al nacionalcatolicismo y el neotomismo, hegemónicos durante el franquismo, las «redes alternativas» se hicieron con el poder al institucionalizarse las nuevas «áreas de conocimiento», que coinciden en gran medida con las tres grandes tendencias poshegelianas (Lógica y Filosofía de la Ciencia; Filosofía del Derecho, Moral y Política, luego escindida en Filosofía Moral y Filosofía del Derecho; Estética y Teoría de las Artes; y, por último, Filosofía, el «cajón de sastre» donde se pretendió agrupar los restos del pasado metafísico y neotomista).[35] No comentaré aquí el caso español porque ya lo he hecho en otros textos recientes.[36]

Terminaré refiriéndome, más bien, a los profundos, acelerados y generalizados cambios que están produciéndose en la naciente sociedad global. Por un lado, los que afectan a las relaciones de parentesco entre los sexos y entre las generaciones, que han dado origen a nuevas formas de familia, de amor, de amistad, en fin, de vínculos afectivos interpersonales, pero también a nuevas formas de modelación *ética* y *poiética* de la propia subjetividad psicosomática.

Por otro lado, los cambios que afectan a las relaciones económicas, es decir, a la supervivencia de la humanidad. Desde el informe *Los límites del crecimiento* (1972) hasta los informes del IPCC sobre el cambio climático (iniciados en 1990), sabemos que la economía capitalista no es universalizable ni sostenible a largo plazo, sino que es más bien un régimen de expolio criminalmente antieconómico porque genera desigualdades socioeconómicas cada vez más extremas y porque está poniendo en riesgo las bases naturales de sustentación de la vida humana sobre la Tierra.

Por último, los cambios que afectan a la estructura política y a la demarcación territorial y nacional de las sociedades. Tradicionalmente se había entendido que cada comunidad política debía ser autárquica o soberana y, por tanto, debía estar claramente separada de las demás comunidades por unos límites «naturales» e infranqueables. Desde el mito griego de la autoctonía hasta el mito moderno del Estado-nación soberano, el ideal político que Occidente exportó al resto del mundo ha consistido en identificar la etnia y la tierra, la sangre y el suelo. Este ideal político ha alimentado toda clase de guerras, dominaciones coloniales y genocidios masivos. Por eso, a partir de 1945 surgen nuevas instituciones y legislaciones de alcance internacional, comenzando por la ONU y la Declaración Universal de los Derechos Humanos, y con ellas las redes de cooperación globales que se sitúan por encima y por debajo del Estado, unas intergubernamentales y otras no gubernamentales. Comienza a gestarse el ideal de un *nosotros* cosmopolita o, más exactamente, *cosmopoliético*.

En resumen, están surgiendo nuevas formas de subjetividad y de vinculación afectiva, nuevas formas de relación tecnoeconómica con la biosfera terrestre y nuevas formas de convivencia política e intercultural que abarcan al conjunto de la humanidad viviente. Por tanto, necesitamos un pensamiento filosófico que se haga cargo de estas transformaciones, es decir, que sea capaz de repensar la conexión *cosmopoliética* de la experiencia humana en el nuevo contexto histórico-político de la sociedad global.

No podemos seguir atrapados en el melancólico duelo por la muerte del viejo sueño metafísico de la filosofía occidental, pero tampoco podemos seguir contentándonos con la elaboración de filosofías unidimensionales, centradas exclusivamente en el conocimiento científico, en la convivencia política o en la subjetividad ética. Tenemos que recuperar la vocación milenaria y transcultural de la filosofía como vertebradora de las tres grandes dimensiones de la experiencia humana: *kósmos, pólis* y *éthos.* Como dice Carlos Thiebaut, la filosofía debe cumplir con una triple e inseparable tarea: «pensar el mundo, examinar la vida y hacer la ciudad».[37]

Ahora bien, para cumplir con esta triple tarea la filosofía ya no puede seguir postulándose como «ciencia de las ciencias», conforme a la tradición *epistemocéntrica* del pensamiento occidental que todavía Husserl trató de reconstruir. Ni siquiera puede presentarse, según pretende Jürgen Habermas, como la portavoz única y la garante de una supuesta racionalidad universal o trascendental que estaría dada de antemano y que, precisamente por ello, permitiría al filósofo actuar como «intérprete» entre las distintas esferas de la experiencia humana y como «vigilante» de la validez de sus diferentes formas de racionalidad.[38] Mucho más modestamente, los humanos del siglo XXI tenemos que comenzar por reconocer que la racionalidad universal no está dada de antemano en ningún lugar y que, precisamente por ello, debe ser tejida con razones heterogéneas e incluso conflictivas entre sí. La tarea de la filosofía consistirá, pues, en actuar como traductora entre idiomas diversos, como mediadora entre adversarios enfrentados, como constructora de puentes entre territorios incomunicados entre sí. Además, esta labor de mediación no contará ya con ningún método seguro, con ninguna autoridad reconocida de antemano ni con ninguna garantía de éxito.

Sin embargo, esta precariedad del pensamiento filosófico contemporáneo es a la vez su gran ventaja, su inesperada oportunidad: precisamente porque ya no gobierna como reina y soberana sobre el conjunto de los saberes, pueblos e individuos, precisamente porque se ha convertido en una actividad fronteriza, mestiza, híbrida, interdisciplinar e intercultural, se le abre la posibilidad de experimentar nuevas formas de conexión *cosmopoliética* a la altura de los tiempos en que vivimos.

La filosofía tiene ante sí un gran porvenir y una gran responsabilidad. Su tarea es atravesar toda clase de fronteras y conectar todo tipo de territorios: los «analíticos» y los «continentales», la cultura tecnocientífica y la humanístico-artística, el Occidente euroatlántico y el Oriente índico-pacífico, el hemisferio Norte y el Sur, y, por último, el conocimiento del mundo, la convivencia política y la modelación de la subjetividad.

1 Publicado previamente en M.J. Guerra Palmero y A. Hernández Piñero (eds.), *Éticas y políticas de la alteridad. En torno al pensamiento de Gabriel Bello,* Madrid, Plaza & Valdés, 2015, pp. 25-46. En esta versión he realizado algunos pequeños cambios y añadido algunos pasajes nuevos.

2 M. Foucault, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II,* Curso del Collège de France (1983-1984), Madrid, Akal, 2014.

3 A. Campillo, «El testamento filosófico de Foucault», en R. Castro Orellana y A. Salinas Araya (eds.), *La actualidad de Michel Foucault,* Madrid, Escolar y Mayo, 2016, pp. 291-317.

4 M. Foucault, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, *op. cit.,* clase del 8 de febrero de 1984, segunda hora, pp. 70-72.

5 He desarrollado estas ideas en *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia*, Madrid, Akal, 2001, y en *El concepto de lo político en la sociedad global*, Barcelona, Herder, 2008.

6 P. Rochat, *El mundo del bebé. El desarrollo en el niño,* Madrid, Morata, 2004, y «Naissance de la co-conscience», en B. Andrieu (ed.), *Philosophie du corps. Expériences, interactions et écologie corporelle,* París, Vrin, 2010, pp. 234-269.

7 P. Rochat, «Naissance de la co-conscience», *op. cit.,* pp. 235-237.

8 E. Morin, *El paradigma perdido: el paraíso olvidado. Ensayo de bioantropología,* Barcelona, Kairós, 1974; *Introducción al pensamiento complejo,* Barcelona, Gedisa, 1994, y *El método,* 6 vols., Madrid, Cátedra, 1981-2006.

9 S. Oppenheimer, *Los senderos del Edén. Origen y evolución de la especie humana,* Barcelona, Crítica, 2004; L.L. Cavalli-Sforza, *Genes, pueblos y lenguas,* Barcelona, Crítica, 1997; L.L. Cavalli-Sforza y F. Cavalli-Sforza, *¿Quiénes somos? Historia de la diversidad humana,* Barcelona, Crítica, 1999.

10 E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas,* 3 vols., México, FCE, 1979, y *Antropología filosófica,* Madrid, FCE, 1983.

11 Según la tesis del «milagro griego», el *lógos* —es decir, la «razón» filosófica y científica con pretensiones de validez eterna y universal— irrumpió de manera súbita en la Grecia antigua, sin precedente histórico alguno y sin paralelo en otras tradiciones culturales. Fue formulada a principios del siglo XX por el helenista John Burnet (*La aurora de la filosofía griega,* México, Argos, 1944, orig. inglés, 1915), pero había sido defendida por la mayor parte de los intelectuales europeos desde el siglo XVII. Uno de sus últimos defensores fue Edmund Husserl en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica* (Barcelona, Crítica, 1991, orig. alemán, 1934-1937). Esta tesis comenzó a ser cuestionada, sobre todo, tras la «guerra civil europea» (1914-1945), a partir de los trabajos de helenistas como Francis M. Cornford (*De la religión a la filosofía,* Barcelona, Ariel, 1984, orig. inglés, 1912) y Jean-Pierre Vernant (*Los orígenes del pensamiento griego,* Barcelona, Paidós, 2005, orig. francés, 1961), y de filósofos como Max Horkheimer y Theodor W. Adorno (*Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos,* Madrid, Trotta, 1994, orig. alemán, 1947), y Karl Jaspers (*Origen y meta de la historia,* Madrid, Alianza, 1980, orig. alemán, 1949).

12 J. Derrida, «La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico», en *Márgenes de la filosofía,* Madrid, Cátedra, 1989, pp. 247-311.

13 Así comienza Max Weber la «Introducción» a sus *Ensayos de sociología de la religión* (vol. I, trad. de J. Almaraz y J. Carabaña, Madrid, Taurus, 1987, pp. 11-24): «El hijo de la moderna civilización occidental que trata de problemas histórico-universales lo hace de modo inevitable y lógico desde el siguiente planteamiento: ¿qué encadenamiento de circunstancias ha conducido a que aparecieran en Occidente, y solo en Occidente, fenómenos culturales que (al menos tal y como tendemos a representárnoslos) se insertan en una dirección evolutiva de alcance y validez *universales*?» (p. 11).

14 «Este eje de la historia universal parece estar situado hacia el año 500 antes de Jesucristo, en el proceso espiritual acontecido entre los años 800 y 200. Allí está el corte más profundo de la historia. Allí tiene su origen el hombre con el que vivimos hasta hoy. A esta época la llamaremos en abreviatura el "tiempo-eje". En este tiempo se concentran y coinciden multitud de hechos extraordinarios. En China viven Confucio y Lao-Tse, aparecen todas las direcciones de la filosofía china, meditan Mo-Ti, Chuang-Tse, Lie-Tse y otros muchos. En la India surgen las Upanishads, vive Buda, se desarrollan, como en China, todas las posibles tendencias filosóficas, desde el escepticismo al materialismo, la sofística y el nihilismo. En Irán enseña Zarathustra la excitante doctrina que presenta al mundo como el combate entre el bien y el mal. En Palestina aparecen los profetas, desde Elías, Isaías y Jeremías hasta el Deuteroisaías. En Grecia encontramos a Homero, los filósofos —Parménides, Heráclito, Platón—, los trágicos, Tucídides, Arquímedes. Todo lo que estos nombres no hacen más que indicar se origina en estos cuantos siglos casi al mismo tiempo en China, en India, en Occidente, sin que supieran unos de otros. […] En esa época se constituyen las categorías fundamentales con las cuales todavía pensamos y se inician las religiones mundiales de las cuales todavía viven los hombres. En todos los sentidos se pone el pie en lo universal»

(K. Jaspers, *Origen y meta de la historia, op. cit.,* pp. 20-21). Para un análisis de la confrontación entre las ideas de Weber y las de Jaspers, véase G. Marramao, *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*, Buenos Aires, Katz, 2006, pp. 60-77.
15 F. Jullien, *La pensée chinoise dans le miroir de la philosophie,* París, Seuil, 2007, y *La philosophie inquiétée par la pensée chinoise,* París, Seuil, 2009.
16 M. Conche, *Présence de la Nature,* París, PUF, 2011; *Quelle philosophie pour demain?,* París, PUF, 2003; *Nietzsche et le bouddhisme,* Encre Marine, 1997; Lao-Tseu, *Tao Te King,* trad. y comentario de M. Conche, París, PUF, 2003.
17 P. Descola, *Más allá de naturaleza y cultura,* Buenos Aires, Amorrortu, 2012 (orig. francés, 2005), y *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature,* Versalles, Quæ, 2011.
18 E.W. Said, *Orientalismo,* Barcelona, Debolsillo, 2016 (orig. inglés, 1978), y *Cultura e imperialismo,* Barcelona, Anagrama, 2004 (orig. inglés, 1993).
19 E. Dussel, *Política de la liberación I. Historia mundial y crítica,* Madrid, Trotta, 2007.
20 W.D. Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization,* Michigan, University of Michigan Press, 1995; *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo,* Madrid, Akal, 2002; *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial,* Barcelona, Gedisa, 2007.
21 A. Mbembe, *De la postcolonie: essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine,* París, Karthala, 2005; *Necropolítica,* Barcelona, Melusina, 2011; *Critique de la raison nègre,* París, La Découverte, 2013 [trad. cast.: *Crítica de la razón negra: ensayo sobre el racismo contemporáneo,* Barcelona, NED, 2016].
22 E. Shohat, *Talking Visions: Multicultural Feminism in a Transnational Age*, Cambridge, MIT Press, 2001; E. Shohat y R. Stam, *Multiculturalismo, cine y medios de comunicación: crítica del pensamiento eurocéntrico,* Barcelona, Paidós, 2002.
23 A. Appadurai, *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización,* Buenos Aires, Trilce/FCE, 2001.
24 A.K. Sen, *La argumentación india,* Barcelona, Gedisa, 2007; *India contemporánea: entre la modernidad y la tradición,* Barcelona, Gedisa, 2007.
25 D. Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference,* Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2000 [trad. cast.: *Al margen de Europa: pensamiento poscolonial y diferencia histórica,* Barcelona, Tusquets, 2008]; *El humanismo en la era de la globalización. La descolonización y las políticas culturales,* Buenos Aires/ Madrid, Katz, 2009.
26 S. Mezzadra (ed.), *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2008.
27 *La filosofía, una escuela de libertad. Enseñanza de la filosofía y aprendizaje del filosofar: la situación actual y las perspectivas para el futuro,* México, UNESCO y UAM-Iztapalapa, 2011 (orig. inglés, 2007).
28 Sobre las complejas relaciones entre *mythos* y *lógos* en la historia de Occidente, es imprescindible la obra de H. Blumenberg, *Trabajo sobre el mito,* Barcelona, Paidós, 2003 (orig. alemán, 1979 y 1984).
29 R. Collins, *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual,* Barcelona, Hacer, 2005.
30 Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* ed. bilingüe griego-español de M. Araujo y J. Marías, intr. y notas de J. Marías, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002 (1.ª ed., 1949), Libro X, parágrafos 6 a 8, 1176a 31-1178a 32, pp. 164-170.
31 A. Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo,* Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, y *Física social,* Madrid, Akal, 2012.
32 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus,* Madrid, Alianza, 1973, pp. 84-87.
33 K. Marx, «Tesis sobre Feuerbach», en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* vol. II, Madrid, Akal, 1975, pp. 426-428.
34 F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia,* Madrid, Alianza, 1973, «Ensayo de autocrítica» (1886), pp. 28 y 31.
35 F. Vázquez García, *La Filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990),* Madrid, Abada, 2009.
36 A. Campillo, «La transición filosófica en España», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía,* 53 (2001), pp. 147-156, y «Nacimiento de la Red española de Filosofía: una perspectiva histórica», *Paideia. Revista de Filosofía y Didáctica Filosófica,* 2.ª época, año XXXIII, n.º 99, enero-abril de 2014, pp. 7-28.
37 C. Thiebaut, *Invitación a la filosofía: pensar el mundo, examinar la vida, hacer la ciudad,* Madrid, Acento, 2003.
38 J. Habermas, «La filosofía como vigilante e intérprete», en *Conciencia moral y acción comunicativa,* Barcelona, Península, 1985, pp. 9-29.

2. Biopolítica, totalitarismo y globalización[1]

I

Desde Marx y Nietzsche hasta Arendt y Foucault, una cierta tradición de la filosofía contemporánea ha cuestionado el viejo dualismo grecocristiano entre lo eterno y lo temporal —o, en términos kantianos, entre lo trascendental y lo empírico—, ha renunciado al sueño platónico-agustiniano-hegeliano de acceder al saber absoluto —y, por tanto, al supremo poder de legislar en todos los campos de la experiencia humana— y ha comenzado a asumir que su tarea consiste más bien en comprender y problematizar críticamente la propia época, es decir, el contingente horizonte histórico-político en el que se inscribe la propia experiencia vivida.

Esta nueva tarea exige una nueva relación con los conceptos. Porque los conceptos —que, como dice Deleuze, son la materia prima de la filosofía, pues «la filosofía consiste siempre en inventar conceptos»—[2] ya no pueden ser entendidos a la manera platónica, como copias sensibles de realidades eternas, sino más bien a la manera nominalista, como términos lingüísticos universales e intemporales de los que nos servimos de modo convencional para nombrar seres y sucesos que son siempre singulares y cambiantes. Esta insalvable distancia entre la universalidad de los conceptos y la singularidad de los acontecimientos es el origen de todos los dualismos teológico-políticos. Para no caer de nuevo en ellos, es preciso mantener un constante ejercicio de autocrítica y una confrontación metódica entre la conceptualización filosófica y la investigación histórico-social. Si hay algo que une a Marx y Nietzsche con Arendt y Foucault, es este movimiento de ida y vuelta entre la filosofía y la historia. En su réplica a Eric Voegelin sobre *Los orígenes del totalitarismo,* Arendt escribe:

> Mi litigio fundamental con el estado presente de las ciencias históricas y políticas reside en su creciente incapacidad para hacer distinciones. Términos como nacionalismo, imperialismo, totalitarismo, etc., se aplican indiscriminadamente a todo tipo de fenómenos políticos —normalmente solo como palabras «cultas» con que agredir al adversario—; ninguna de ellas se entiende ya sobre su trasfondo histórico particular. El resultado es una generalización en que hasta las mismas palabras pierden todo significado. […] Este tipo de confusión —donde todo lo distinto desaparece y todo lo nuevo y lo que conmociona no es que sea explicado sino que es expulsado explicativamente, ya sea trazando algunas analogías, ya reduciéndolo a una cadena de causas e influencias conocidas de antemano— se me aparece como el sello distintivo de las ciencias históricas y políticas contemporáneas.[3]

En su resumen del curso *Nacimiento de la biopolítica,* y en otros muchos lugares, Foucault defiende el uso de «un método nominalista en historia».[4] Como su amigo el historiador Paul Veyne,[5] considera que los «universales históricos» (Estado, capitalismo, liberalismo, biopolítica, etc.) no responden a esencias intemporales ni a etapas evolutivas de la Historia universal, sino que son meros instrumentos conceptuales y, por tanto, han de ser utilizados con toda clase de cautelas críticas, puesto que con ellos nombramos series de acontecimientos que son siempre singulares y cambiantes, localizadas en el espacio y en el tiempo e irreductibles a toda teleología.

He comenzado citando a Arendt y a Foucault porque quiero cuestionar el uso inflacionario, indiscriminado y poco riguroso que en los últimos años se viene haciendo de dos conceptos utilizados por estos dos autores —el de «totalitarismo» y el de «biopolítica», respectivamente—, y de un tercer concepto que se ha difundido más recientemente, tras la caída del muro de Berlín en 1989: el de «globalización». Lo que quiero cuestionar aquí es el tipo de relación que se ha establecido entre esos tres conceptos a partir de una comparación por lo general poco rigurosa entre las obras de Arendt y de Foucault, primero por parte de los filósofos de origen húngaro Ágnes Heller y Ferenc Fehér, y, más recientemente, por parte de algunos filósofos italianos que han tenido bastante eco mediático: Giorgio Agamben, Antonio Negri y Roberto Esposito.[6]

En respuesta a todos estos autores, propondré una relectura más atenta de los vínculos entre Foucault y Arendt y esbozaré también las bases de una nueva ontología histórico-política que nos permita comprender los retos éticos y políticos del presente.

II

Tras el final de la Guerra Fría, el pensamiento político contemporáneo se ha visto transformado por la puesta en circulación de tres conceptos diferentes o, más exactamente, por la puesta en conexión de tres conceptos que eran ya conocidos desde hace tiempo pero que se habían desarrollado de forma relativamente separada: me refiero a los ya citados conceptos de biopolítica, totalitarismo y globalización.

Para empezar, conviene tener en cuenta que cada uno de ellos tiene su propia historia, una historia que no comienza en modo alguno en 1989 ni está asociada solo con el final de la Guerra Fría, sino que es bastante más larga y compleja.

El término «biopolítica» tiene su origen en los primeros años del siglo XX, en el contexto de las concepciones racistas e imperialistas del Estado-nación. Al parecer, el primero en utilizarlo fue el sueco Rudolf Kjellén, quien también inventó el término «geopolítica». Kjellén acuña ambos vocablos en varias obras publicadas entre 1905 y 1920. En ellas desarrolla una teoría política organicista que concibe el Estado como una «forma viviente» *(Lebensform)* y justifica su expansión territorial como una necesidad vital. Los nazis se servirán de estas ideas en su defensa del «espacio vital» germánico.

Pero la difusión actual del término «biopolítica» se debe a Michel Foucault, que lo utiliza en la década de 1970 —en el último capítulo del primer volumen de su *Historia de la sexualidad* y en los tres cursos sucesivos dictados en el Collège de France en 1976,

1978 y 1979— para nombrar una mutación histórica de largo alcance iniciada en el Occidente moderno durante los siglos XVIII y XIX: el paso del «derecho de muerte» al «poder sobre la vida».[7]

Roberto Esposito distingue tres concepciones de la biopolítica que son previas a los estudios de Foucault: la «organicista», dominante en la cultura germánica de entreguerras; la «antropológica», que se desarrolla en Francia durante la década de 1960; y la «naturalista», que surge en el mundo anglosajón durante la década de 1970 y llega hasta hoy.[8] El concepto foucaultiano de «biopolítica» difiere de las teorías biopolíticas precedentes en un aspecto crucial: para Foucault la «vida» no es una realidad natural originaria e inalterable a cuyas exigencias deba subordinarse inexorablemente la política, como han defendido tanto el viejo iusnaturalismo como el nuevo darwinismo social, sino que, por el contrario, toda forma de vida, y en particular la vida humana, se encuentra sujeta a muy diversos procesos de modelación técnica y social. El cuerpo humano, como ya había escrito en *Nietzsche, la Genealogía, la Historia,*[9] lejos de ser una invariante histórica, se encuentra historizado desde el nacimiento hasta la muerte, atravesado y modelado por toda clase de prácticas, hábitos, luchas y resistencias. El cuerpo viviente es el nudo de intersección en el que se cruzan todas las relaciones sociales y al que se dirigen todas las modalidades de gobierno de la acción humana.

Esta indisociable interacción entre el cuerpo y la historia, entre la vida y la política, es constitutiva de la historia humana en cuanto «bio-historia». Marx ya había dicho que la historia de la naturaleza y la historia de la humanidad son una sola: la historia de las interacciones dialécticas entre los seres humanos, su entorno natural y su propio cuerpo viviente; por eso, las ciencias naturales y las ciencias sociales deberían articularse también en una sola ciencia: el «materialismo histórico»; además, según Marx las interacciones entre naturaleza y humanidad han dado lugar a una diversidad de modos de producción que se han sucedido evolutivamente y que han culminado en el capitalismo moderno como primer modo de producción mundial.[10] Foucault comparte la concepción materialista de la historia, pero no acepta ni el evolucionismo eurocéntrico ni el reduccionismo economicista de las relaciones de poder. Por eso su «crítica» del capitalismo es diferente y al mismo tiempo complementaria de la de Marx: la modernidad europea inaugura no solo un nuevo modo de producción económica, sino también un nuevo régimen de «saber-poder» al que Foucault denomina «bio-poder». Ahora bien: ¿por qué se produjo esta ruptura, este «umbral de modernidad biológica» que hizo emerger la biopolítica como una nueva tecnología de gobierno? Según Foucault, esto tiene que ver con un doble fenómeno que hizo posible la formación conjunta del capitalismo y del Estado modernos: la acumulación paralela de bienes y de hombres. La biopolítica fue «un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo» porque hizo posible «un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos».[11] La biopolítica fue la bisagra que permitió el ajuste mutuo entre el poder político territorializado de los modernos Estados soberanos y el poder económico desterritorializado del moderno capitalismo mundial. Por eso el nacimiento de la biopolítica estuvo ligado a la génesis de la «gubernamentalidad liberal» en los siglos XVIII

y XIX. De hecho, el curso *Nacimiento de la biopolítica,* a pesar de su título, está centrado en la genealogía de la gubernamentalidad liberal —gestada en la segunda mitad del siglo XVIII— y de la gubernamentalidad neoliberal —gestada en el segundo tercio del siglo XX e implantada a partir de mediados de 1970.

Foucault se propuso hacer una historia de las diferentes formas de «gubernamentalidad» —desde la antigua Grecia hasta el neoliberalismo actual, pasando por el «poder pastoral» de la Iglesia católica—; este proyecto ha sido continuado en las últimas décadas por investigadores vinculados a las ciencias sociales. Es el caso de la *History of the Present Research Network,* creada por los británicos Nikolas Rose, Andrew Barry, Vikki Bell, Thomas Osborne y Grahame Thompson, y en la que también han participado el australiano Mitchell Dean y el estadounidense Paul Rabinow.[12] Y es también el caso de investigadores españoles como Fernando Álvarez-Uría, Julia Varela, Francisco Vázquez García, José Luis Moreno Pestaña y Salvador Cayuela Sánchez.[13] Pero el término «biopolítica», como ya he dicho antes, ha tenido también un uso inflacionario por parte de varios filósofos políticos cuyas elaboraciones conceptuales se alejan bastante de la investigación histórica y de la prudencia nominalista de Foucault.[14]

El término «totalitarismo» surge en los años veinte y treinta del siglo XX, primero en Italia y luego en otros países europeos, para nombrar la novedad histórica y las afinidades estructurales entre diferentes regímenes políticos que estaban instaurándose en esos años —el fascismo italiano, el nazismo alemán y el comunismo soviético—, y será utilizado por los críticos (Giovanni Amendola, Lelio Basso, Luigi Sturzo, Antonio Gramsci, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, etc.), por los defensores (Giovanni Gentile, Ernst Jünger, Carl Schmitt, Ernst Forsthoff, etc.) e incluso por los propios líderes (Benito Mussolini, Adolf Hitler, etc.) de estos nuevos tipos de Estado. El término adquiere un significado más elaborado en la Francia de los años treinta, gracias a muy diversos autores, unos procedentes del marxismo (Victor Serge y Boris Souvarine), otros vinculados al liberalismo (Raymond Aron) o al personalismo cristiano (Emmanuel Mounier), y otros especialmente lúcidos y originales (Georges Bataille y Simone Weil). En el caso de España, el Estado franquista se instauró tras una Guerra Civil en la que los «nacionales» recibieron el apoyo de Hitler y Mussolini, mientras que la II República, a pesar de ser una democracia parlamentaria, fue boicoteada por Francia e Inglaterra porque la creían dominada por los «rojos»; de hecho, los fundadores del movimiento fascista Falange se ganaron el apoyo inicial de liberales como José Ortega y Gasset, pero Franco acabó imponiendo un terrible régimen totalitario basado en el nacionalcatolicismo.[15]

En los años cuarenta se publican los primeros estudios acerca de las peculiaridades jurídico-políticas del Estado totalitario. Los autores son judíos alemanes emigrados a Estados Unidos (Ernst Fraenkel, Franz Neumann y Sigmund Neumann), que desde diferentes perspectivas coinciden en cuestionar la continuidad entre el Estado de derecho y el Estado totalitario, y subrayan la radical novedad de este último. En esos mismos años, este nuevo fenómeno político y el nuevo concepto que lo nombra comienzan a ser utilizados para realizar un diagnóstico histórico del destino de la modernidad e incluso de

toda la tradición occidental, un destino que será juzgado con muy diversos criterios: consumación del nihilismo inmanentista e historicista (Eric Voegelin y Leo Strauss), final de la metafísica de la presencia (Martin Heidegger y Emmanuel Lévinas), secularización de la teología de la historia (Kart Löwith), triunfo de la razón instrumental (Max Horkheimer y Theodor W. Adorno), apoteosis del utopismo estatalista (Karl Popper y Friedrich von Hayek), etc. En cualquier caso, el totalitarismo obliga a repensar la historia de Occidente más allá de la autocomprensión evolutiva y eurocéntrica que había prevalecido desde la Ilustración.

A partir de los años cincuenta, en el nuevo contexto de la Guerra Fría, el término es retomado a un lado y al otro del «telón de acero». Pero también entonces es utilizado con fines muy diversos: para defender la libertad del «hombre rebelde» frente a todo tipo de dominación política (Albert Camus); para elaborar una tipología politológica que permitiera distinguir entre totalitarismo, autoritarismo y democracia (Carl J. Friedrich, Raymond Aron, Leonard Schapiro, Juan José Linz), con el fin de defender el «Occidente libre» frente al comunismo, pese a que en el bloque occidental había muchos regímenes «autoritarios» (como la España de Franco); para explicar el surgimiento del fascismo italiano y del nazismo alemán como una reacción y una imitación del comunismo ruso (Ernst Nolte); para dar voz a la «disidencia» interna frente a los regímenes comunistas del este de Europa (Aleksandr Solzhenitsin, Varlam Shalámov, Aleksandr Zinóviev, Czesław Miłosz, Leszek Kołakowski, Václav Havel, Jan Patočka, Ágnes Heller, etc.); para rastrear la semilla totalitaria en el seno de la propia democracia desde la Revolución francesa (Jacob Talmon y François Furet); para repensar como una tarea siempre inconclusa la «invención democrática» frente al riesgo siempre posible de su inversión totalitaria (Claude Léfort, Cornelius Castoriadis y Marcel Gauchet); o, en fin, para reivindicar otro concepto de lo político más allá del moderno Estado-nación soberano (Hannah Arendt).

Los orígenes del totalitarismo es una obra de referencia fundamental, a pesar de las muchas críticas que recibió desde el primer momento.[16] En esta obra, Arendt sintetizó y desarrolló lo mejor de los análisis precedentes: por un lado, la tesis de que el Estado totalitario se formó a partir de ideologías muy diferentes e incluso contrapuestas entre sí, como la ideología nazi de la lucha de razas y la ideología comunista de la lucha de clases, porque lo decisivo no era su contenido teórico, sino su función totalizadora y genocida; por otro lado, la tesis de su radical novedad histórica, que no puede ser eliminada mediante explicaciones causales de carácter positivista o mediante milenarias teleologías sobre el destino de Occidente; por último, la tesis de que este nuevo fenómeno histórico-político exige repensar todas las categorías filosóficas de la tradición occidental, comenzando por el concepto político de «soberanía» y el concepto histórico de «progreso».

La historia del término «globalización» es más difícil de precisar. Por un lado, su difusión ha sido más reciente y más amplia que la de los otros dos términos, hasta el punto de que se ha convertido en el concepto dominante de las ciencias sociales contemporáneas y en el eje en torno al cual giran todos los grandes debates políticos tras

el final de la Guerra Fría.[17] Por otro lado, su historia se remonta a los orígenes del Occidente moderno, en concreto al proceso de expansión mundial de las potencias euroatlánticas que se inicia en 1492 y da lugar al capitalismo moderno como primera sociedad mundial de la historia.[18]

Esta doble genealogía explica en parte las dos grandes interpretaciones de la globalización: para unos se trata de un término engañoso con fines ideológicos, pues no nombra una sociedad radicalmente nueva, sino que más bien disfraza lo que es una etapa más del proceso de expansión geográfica, transformación tecnoeconómica y hegemonía político-cultural del capitalismo moderno, en este caso bajo el poder imperial de Estados Unidos, una vez derrotado el enemigo comunista; para otros, en cambio, si el término se ha impuesto de forma tan rápida y generalizada es porque nombra la irrupción de un nuevo tipo histórico de sociedad, que habría surgido en la segunda mitad del siglo XX, que pone en cuestión la hegemonía histórica del Occidente moderno y que está cambiando todas las estructuras sociales y mentales precedentes, tanto tradicionales como modernas.

Sea una etapa más del capitalismo moderno o el inicio de una época posmoderna, los autores difieren a la hora de precisar las fechas y los factores de este cambio histórico: unos se remontan a 1945 y consideran determinantes los factores político-militares, como la crisis de la hegemonía europea y el ascenso de Estados Unidos y la Unión Soviética como nuevas potencias mundiales, el inicio de la Guerra Fría y de la carrera armamentista basada en el equilibrio del terror nuclear, la creación de la ONU y de otros organismos internacionales, la descolonización de las últimas colonias europeas, etc.; otros apuntan a los años setenta y destacan los factores tecnoeconómicos, como la crisis del petróleo, el final del patrón oro, la doble revolución de las infotecnologías y las biotecnologías, el triunfo del neoliberalismo, la expansión del capitalismo financiero y especulativo, las nuevas migraciones internacionales, el cambio climático, etc.; y otros, en fin, consideran decisivo el final de la Guerra Fría y subrayan la formación paulatina de una sociedad civil mundial que está tejiendo redes de interdependencia en todos los campos sociales (político, económico y cultural), que es cada vez más consciente del carácter global de los riesgos que afectan a toda la humanidad, y que por ello mismo está promoviendo y reclamando nuevas formas de convivencia cosmopolita.

III

Estos tres conceptos tienen, pues, su propia historia y aluden a fenómenos histórico-políticos muy diferentes, pero convergen y se entrecruzan en un punto común: la puesta en cuestión del Estado-nación soberano como forma canónica de la comunidad política y como fuerza impulsora del proceso de modernización y expansión mundial del Occidente euroatlántico. Tendríamos, pues, un triángulo en cuyo centro se situaría el Estado moderno, sobre todo en su versión posrevolucionaria, liberal y democrática, y en cuyos extremos se situarían esos otros tres fenómenos históricos que por razones diferentes coinciden en problematizarlo: la biopolítica, el totalitarismo y la globalización.

Este triángulo permite situar los debates teóricos más relevantes del pensamiento político contemporáneo. Hay que tener en cuenta, por un lado, la relación radial del Estado moderno con cada uno de los tres conceptos que vienen a problematizarlo; y, por otro, la relación lateral entre esos tres conceptos que son heterogéneos entre sí pero que coinciden en cuestionar la tradición dominante del pensamiento político moderno, centrada en el Estado-nación soberano, liberal y democrático.

En cuanto a las relaciones radiales entre la democracia moderna y cada uno de los tres conceptos que parecen venir a cuestionarla, me limitaré a recordar debates bien conocidos, indicando solo las disyuntivas más extremas. Así, la relación entre democracia y biopolítica puede ser pensada negativamente, como una relación de mutua contraposición: el desarrollo de la biopolítica supondría la sustitución del pueblo soberano y del ciudadano autónomo, capaces de decidir por sí mismos, por una población y unos individuos entendidos como meros seres vivientes sujetos al gobierno técnico de poderes-saberes expertos que administrarían sus cuerpos y sus mentes, sus hábitos personales y todas las grandes regulaciones sociales en nombre de la protección de la vida. Pero la relación entre democracia y biopolítica también puede ser pensada positivamente, como una relación de refuerzo mutuo: el desarrollo de la democracia moderna no solo habría consistido en la sustitución de la soberanía monárquica por la soberanía popular, la división de poderes y los derechos individuales, sino también en la sustitución progresiva de la vieja política de muerte —hacia dentro y hacia fuera, mediante la coacción policial y la conquista militar— por una nueva política de vida —hacia dentro y hacia fuera, mediante la promoción del bienestar social y de la cooperación internacional.

En cuanto a la relación entre democracia y totalitarismo, también se han formulado posiciones contrapuestas. Para unos, el totalitarismo es el reverso absoluto de la democracia: desde el punto de vista histórico, habría sido solo una especie de paréntesis, extravío o anomalía transitoria en el desarrollo progresivo de la democracia liberal, de modo que la derrota militar del totalitarismo nazi en 1945 y el colapso interno de los totalitarismos comunistas entre 1989 y 1991 habrían demostrado el avance irresistible de la democracia liberal, la superioridad del Occidente euroatlántico sobre el resto del mundo y, por tanto, el «final de la Historia» (Francis Fukuyama); no obstante, desde el punto de vista geopolítico, esta hegemonía de la democracia y del Occidente judeocristiano debería ser preservada frente a los regímenes todavía no democráticos —y, por tanto, totalitarios o protototalitarios— y frente a las civilizaciones que los promueven (la islámica y la asiática), como propuso Samuel Huntington con su teoría del «choque de civilizaciones» y como trató de llevar a cabo el gobierno estadounidense de Bush entre 2000 y 2008. Para otros, en cambio, el totalitarismo es una creación distintiva de la modernidad europea: no hay que buscar sus orígenes en las tradiciones premodernas o en las sociedades no occidentales, sino en un tiempo y en un lugar mucho más próximos, en el seno mismo de los modernos Estados-nación europeos y de las democracias liberales, ya desde las primeras revoluciones modernas; por tanto, hay que cuestionar la autocomplacencia de Occidente, hay que revisar su concepción evolutiva y eurocéntrica de la historia y, en concreto, hay que reconocer las semillas totalitarias que

germinaron en el seno de las propias democracias liberales del Occidente moderno y que pueden volver a germinar en cualquier momento.

Finalmente, en cuanto a la relación entre democracia y globalización, también se han dado diagnósticos contrapuestos. Para unos, el proceso de globalización de todas las relaciones sociales, facilitado por las nuevas tecnologías del transporte y de la comunicación, la expansión del libre mercado a todos los países del mundo, las nuevas migraciones internacionales, el final de la Guerra Fría y la formación de una sociedad civil mundial, estarían facilitando el avance de la democracia en el mundo: por un lado, cada vez hay más Estados soberanos —debido a los sucesivos procesos de descolonización de las antiguas colonias europeas y a la fragmentación de los antiguos imperios continentales, el último de los cuales ha sido el soviético— y también más Estados democráticos —debido, sobre todo, al final de la Guerra Fría, que ha permitido la democratización de los regímenes comunistas del este de Europa y de muchas dictaduras militares en América Latina, África y el sudeste asiático—; por otro lado, la globalización también está permitiendo una cierta democratización de las relaciones internacionales, mediante la participación de los Estados en toda clase de organismos y tratados multilaterales —desde la ONU hasta la Unión Europea, pasando por otras muchas agrupaciones mundiales y regionales de Estados—, y mediante la participación cada vez mayor de las organizaciones no gubernamentales en la deliberación, la gestión y la «gobernanza» más o menos informal de los grandes problemas globales.

Para otros, en cambio, la globalización está provocando la crisis del Estado-nación soberano como principal actor político y con ella la crisis de la democracia y de la ciudadanía modernas. Y esto por un doble motivo: porque los poderes, los riesgos y las responsabilidades se han globalizado y escapan cada vez más al control de cada Estado aislado, hasta el punto de que ninguno es capaz de ejercer su soberanía democrática sobre el capital financiero y especulativo, las redes mafiosas y terroristas, el cambio climático, las enfermedades globales, etc.; y, además, porque las etnias, las lenguas, las religiones, etc., se han entremezclado en el interior de cada territorio nacional y ya no es posible seguir identificando la ciudadanía con una determinada nacionalidad. El resultado es que hay una contradicción cada vez mayor entre las proclamas occidentales acerca de la democracia, la soberanía, la ciudadanía, los derechos humanos, etc., y un proceso de globalización que avanza sin ningún control democrático, en el que imperan los intereses de las grandes potencias, en el que se agudizan las desigualdades de todo tipo —entre países, entre etnias, entre clases, entre sexos, etc.—, en el que se agravan los grandes riesgos globales —como el cambio climático y el agotamiento de muchos recursos naturales básicos, como el agua, los bosques, las tierras de cultivo, las pesquerías, etc.— y en el que millones de personas sufren cada año toda clase de violencias crónicas —hambrunas, guerras, matanzas, torturas, violaciones, desplazamientos forzosos, esclavitud económica, segregación social, etc.

IV

Los tres dilemas que acabo de mencionar de manera breve conciernen a lo que he llamado la relación radial de la democracia liberal con cada uno de los tres conceptos que vienen a problematizarla: la biopolítica, el totalitarismo y la globalización. Pero los debates se complican mucho más cuando se establece una relación lateral entre estos tres conceptos y además se los confronta de forma radial con la tradición dominante del pensamiento político occidental, centrada en la defensa del Estado-nación soberano bajo la forma canónica de democracia liberal.

Algunos autores han puesto en relación estos cuatro conceptos —democracia liberal, biopolítica, totalitarismo y globalización— a partir de una oposición binaria claramente polémica. Es el caso de Ágnes Heller y Ferenc Fehér. Estos dos autores publicaron en 1994 un ensayo titulado *Biopolitics,* pero le dieron a este término un uso muy diferente del que Foucault le había otorgado.[19] La biopolítica no es ya una tecnología de gobierno inventada por el Occidente moderno en el contexto de la nueva gubernamentalidad liberal, sino más bien una respuesta «radical» al fracaso de las promesas emancipatorias de la modernidad. Una respuesta que se inicia en la segunda mitad del siglo XX, como una «rebelión del cuerpo» frente a la dominación de «lo espiritual», y en la que coinciden feministas, ecologistas, pacifistas, minorías raciales e incluso las políticas de salud pública de los Estados de bienestar.

El análisis de estos autores no se apoya en la investigación histórica, sino en la oposición abstracta entre dos pares de conceptos: la polaridad entre «lo espiritual» y «lo corpóreo», con la que explican el «péndulo de la modernidad», la irrupción de la «posmodernidad» y la consiguiente tensión entre la democracia liberal y los «movimientos biopolíticos»; y la polaridad entre «libertad» y «vida», con la que denuncian las contradicciones y peligros de esos «movimientos biopolíticos», cuyo primer precedente habría sido el nazismo. Por debajo de esta doble polaridad late una tercera y más decisiva, aunque Heller y Fehér no la formulan de manera explícita: la que contrapone totalitarismo y modernidad, identificada esta última con la racionalidad ilustrada y la democracia liberal. También aquí los autores usan el término «totalitarismo» en un sentido diferente al de Arendt, a pesar de citarla, puesto que para ella el totalitarismo no es lo contrario de la modernidad, sino una de sus posibilidades más extremas.[20] Dados estos presupuestos, no es extraño que los autores dediquen lo esencial de su ensayo a denunciar el parentesco entre la biopolítica y el totalitarismo, pues ambos fenómenos coincidirían en impugnar la autocomprensión de la modernidad elaborada por la tradición ilustrada y liberal. En resumen, Heller y Fehér proponen una dicotomía que es deudora de la Guerra Fría: reinterpretan la biopolítica foucaultiana en el marco de la oposición entre liberalismo y totalitarismo, y defienden la democracia liberal frente a la «tentación totalitaria» de los nuevos «movimientos biopolíticos».

En su libro *Bios,* sobre todo en su artículo «Biopolítica o totalitarismo», Roberto Esposito propone una dicotomía opuesta a la de Heller y Fehér.[21] Él no habla solo de dos conceptos, sino de dos «paradigmas» que serían «radicalmente diferentes» y que estarían «destinados a excluirse recíprocamente». El paradigma del totalitarismo —en el que incluye a autores tan diversos como Hannah Arendt, Raymond Aron, Jacob Talmon,

François Furet, Claude Léfort y Marcel Gauchet, y en el que también podría haber agregado a Heller y Fehér— se caracteriza por una filosofía teleológica de la historia y por una contraposición dicotómica entre el totalitarismo —un concepto con el que se pretende identificar nazismo y comunismo, a pesar de sus profundas diferencias— y la democracia —un concepto que es también identificado con el liberalismo, a pesar de que no son asimilables entre sí—. Según este paradigma, la historia de Occidente, desde la Grecia antigua hasta la Europa moderna, habría sido la historia del avance creciente e irreversible de la democracia; aunque este avance se haya visto temporalmente interrumpido por el nazismo alemán y por el comunismo soviético, ambos han sido finalmente derrotados y superados por la democracia.

En cambio, el paradigma de la biopolítica, que Esposito identifica con Nietzsche y Foucault, no impondría a la historia una determinada filosofía, sino que se dejaría guiar por la lógica filosófica inmanente a los propios acontecimientos históricos. Estos no siguen una secuencia lineal ni pertenecen únicamente a un campo privilegiado, como sería el de la política en su sentido tradicional, sino que están expuestos al entrecruzamiento entre procesos históricos heterogéneos, como sucedió con el encuentro inesperado y decisivo entre los fenómenos de la vida y los de la política. Sin embargo, Esposito pone en juego una nueva contraposición dicotómica: por un lado, el ya caduco marco del Estado moderno, en el que habría que incluir la democracia y el comunismo; por otro, el nuevo marco de la biopolítica, que surge con el liberalismo, sufre una inversión «tanatopolítica» con el nazismo y en las últimas décadas se habría convertido en el nuevo horizonte histórico que permitiría explicar los fenómenos más diversos —biotecnologías, conflictos étnicos, terrorismo islámico, etc.—, de modo que cabría subsumir el concepto de «globalización» en el de «biopolítica».

Esta nueva contraposición deja muchas cosas sin explicar. Si el igualitarismo comunista es heredero de la tradición democrática moderna, ¿por qué siguió una deriva totalitaria y genocida y, sobre todo, por qué minimizarla, asemejándola a la democracia y oponiéndola al nazismo, a pesar de que causó más muertos, duró más tiempo y se extendió a más países que el Tercer Reich? Por otro lado, si el racismo nazi es completamente extraño a esa misma tradición moderna, ¿cómo explicar su aparición? Y si recurrimos al concepto de «autoinmunización», como hace Esposito, para explicar la inversión radical de la biopolítica liberal en la «tanatopolítica» nazi, esa misma inversión ¿no pone al descubierto que el racismo de los nazis también se inscribe en determinadas líneas de la tradición moderna, como la jerarquía eurocéntrica de las razas, el imperialismo colonial, la teoría de la degeneración racial, la práctica de la eugenesia, etc., como ya señalaron Arendt y Foucault? En fin, ¿por qué establecer una contraposición tan extrema entre Arendt y Foucault cuando son tantas las afinidades teóricas entre ambos, no solo en su crítica a las tres grandes ideologías políticas modernas (liberalismo, nacionalismo y marxismo), sino también en su rechazo de las concepciones teleológicas de la historia?

Esposito comete las mismas simplificaciones e inconsecuencias que achaca al paradigma del totalitarismo. En su artículo «Biopolítica o totalitarismo» asimila

democracia y comunismo, por un lado, y nazismo y biopolítica, por el otro; en cuanto al liberalismo, lo sitúa tanto del lado de la democracia como del lado de la biopolítica:

> El verdadero corte, la distinción conceptualmente significativa no es aquella —vertical— entre totalitarismo y democracia liberal, sino aquella otra —horizontal y transversal— entre democracia y comunismo, por un lado —el comunismo como consumación paroxística del igualitarismo democrático— y biopolítica, por el otro, dividida en dos formas antitéticas, pero no carentes de relación entre sí, que son nazismo y liberalismo, biopolítica de Estado y biopolítica individual.[22]

A esta dicotomía teórica le corresponde una sucesión histórica igualmente dicotómica: la época del Estado moderno, a la que pertenecerían la democracia liberal y el comunismo igualitario, habría dejado paso, tras la inversión «tanatopolítica» y «autoinmunitaria» del nazismo, a la época de la biopolítica global. Esposito afirma que «la democracia […] se acaba en los años veinte y treinta, y no es reconstruible —ni, mucho menos, exportable»—;[23] más aún, «el motivo por el cual, tras los llamados totalitarismos, no es posible volver a la democracia liberal, reside en el hecho de que esta nunca ha existido como tal»,[24] ya que la democracia no es compatible con el liberalismo, tal y como —según Esposito— habría demostrado Carl Schmitt. Sin embargo, con una notable inconsecuencia, considera que el liberalismo, la democracia y el comunismo pertenecen al mismo horizonte: «la entera concepción política moderna», centrada en torno a la soberanía del Estado y de la persona. Pues bien, esa «entera concepción política moderna» es la que habría sido no ya transformada, sino definitivamente superada por la biopolítica:

> Hoy en día —y he aquí el aspecto decisivo—, en el momento en que el cuerpo viviente —o moribundo— se convierte en el epicentro, simbólico y material, de las dinámicas y de los conflictos políticos, se entra en una dimensión que no está simplemente, como se dice a veces, «después» o «más allá», sino definitivamente fuera de la democracia.[25]

La contraposición lógica y la sucesión histórica entre democracia y biopolítica es tan extrema que el propio Esposito se ve obligado a reconocer la posibilidad de que surja «una democracia biopolítica o una biopolítica democrática». Pero ¿qué puede significar eso? Nada nos dice al respecto. Su gran error está en ignorar que la democracia liberal y la biopolítica, como señaló el propio Foucault, no se han sucedido históricamente, sino que surgieron a la par en los siglos XVIII y XIX, en oposición a la «razón de Estado» de las monarquías e imperios estamentales, y desde entonces no han cesado de entrecruzarse y transformarse recíprocamente. De hecho, los primeros movimientos sociales del siglo XIX (socialismo, feminismo y anticolonialismo) ya fueron movimientos de defensa de la vida —en su triple condición económica, sexual y étnica—, y al mismo tiempo movimientos por la radicalización de la democracia frente a las discriminaciones impuestas por la gubernamentalidad liberal; en cuanto a los Estados de bienestar que surgen tras la derrota del nazismo, no solo son herederos de todos esos movimientos, sino que constituyen la forma más desarrollada de democracia biopolítica o de biopolítica democrática contra la que se ha alzado en las últimas décadas la gran ofensiva

antidemocrática de la biopolítica neoliberal, cuya génesis también fue estudiada por Foucault.

Tanto Heller y Fehér como Esposito recurren a dicotomías conceptuales, pero los dos primeros defienden la democracia liberal contra las amenazas afines de la biopolítica posmoderna y del totalitarismo nazi y comunista, mientras que el tercero defiende una biopolítica afirmativa y global tras el fin de la tanatopolítica nazi y de la democracia liberal. Frente a esta estrategia de disyunción teórica y discontinuidad histórica entre pares de conceptos, otros autores han defendido la identificación teórica y la continuidad histórica entre soberanía, democracia, biopolítica, totalitarismo y globalización.

El ejemplo más extremo es el de Giorgio Agamben, cuyo ensayo *Homo sacer,* publicado en 1995, un año después del de Heller y Fehér, ha tenido un eco muy amplio.[26] Agamben se sirve de Arendt y de Foucault para postular un parentesco entre la biopolítica y el totalitarismo, pero lo hace en una dirección contraria a la de Heller y Fehér, pues considera que hay una identidad de fondo entre la democracia liberal y el totalitarismo: ambos ejercen el «poder soberano» sobre la «nuda vida».

Foucault había establecido una clara diferencia entre la soberanía absolutista y la biopolítica liberal, pero al mismo tiempo había reconocido las múltiples combinaciones entre ambas tecnologías de gobierno; en particular, había caracterizado el nazismo como un «racismo de Estado» en el que se da la conjunción «patológica» y el refuerzo mutuo entre estas dos tecnologías: los nazis dicen proteger la vida de la raza aria mediante el exterminio masivo de los grupos biológicamente inferiores o degenerados, y este exterminio, a su vez, lo justifican como una medida de protección de la vida. Pero Agamben adopta una perspectiva teórica e histórica completamente diferente: por un lado, establece una identidad esencial entre soberanía y biopolítica, entre el poder de matar y el poder de hacer vivir, pues ambos ejercen «el más inmemorial de los *arcana imperii»:* un «poder soberano» sobre la «nuda vida», es decir, un violento «estado de excepción» que se sitúa, de forma simultánea y paradójica, dentro y fuera de los códigos jurídicos de los Estados, tal y como ya habían señalado, desde muy diferentes perspectivas, Carl Schmitt y Walter Benjamin; por otro lado, se remonta a una figura jurídica del antiguo derecho romano, el *Homo sacer* —la persona desprovista de todo derecho, reducida a su mera condición de vida desnuda, y por ello mismo susceptible de ser aniquilada impunemente por cualquiera—, para postular un hilo conductor que recorrería toda la historia política de Occidente y que encontraría su consumación última y su verdad originaria en los campos de exterminio nazis.

Más recientemente, otros autores han subrayado el vínculo de la biopolítica no ya con el totalitarismo, sino con el capitalismo y, en particular, con el neoliberalismo de la era global. Es el caso de Paolo Virno[27] y de Michael Hardt y Antonio Negri.[28] Estos autores mantienen una posición neomarxista: desconfían del término «totalitarismo», como Esposito, porque lo consideran un mero instrumento ideológico de la Guerra Fría al servicio de las democracias occidentales. Una crítica similar se encuentra también en el filósofo esloveno Slavoj Žižek.[29] Además, Hardt y Negri creen que la dominación fundamental, de la que dependen todas las otras, es la lucha de clases. Ahora bien, el

capitalismo posfordista, las nuevas tecnologías de la comunicación y las nuevas formas de vida han introducido dos cambios estructurales en el factor trabajo: el auge del «trabajo inmaterial», basado en la explotación biopolítica de las cualidades corporales, afectivas y comunicativas, y la expansión de las redes sociales y tecnológicas trasnacionales en un mercado de trabajo cada vez más desregulado y globalizado. El resultado es que la clase de los explotados ya no es solo el proletariado industrial, sino una serie de grupos sociales muy diferentes entre sí pero que en determinadas circunstancias son capaces de coordinarse y actuar conjuntamente como una «multitud» insurgente.

Hardt y Negri se sirven de Foucault y Deleuze —o, más bien, se sirven de la interpretación deleuziana de Foucault— para reconocer la imbricación entre la infraestructura y la superestructura, separadas por Marx, y para postular una secuencia histórica de sofisticación creciente en las tecnologías de dominación del capitalismo moderno: la «soberanía», las «disciplinas» y, por último, la «biopolítica» de las «sociedades de control».[30] Sin embargo, la tesis de la sucesión teleológica y la sofisticación creciente de las modernas tecnologías de poder, que habrían culminado en el Estado totalitario o bien en el capitalismo globalizado, según las versiones contrapuestas del neoliberalismo y el marxismo, fue expresamente rechazada por Foucault, tanto en *Seguridad, territorio, población*[31] como en *Nacimiento de la biopolítica,*[32] donde critica lúcidamente «la inflación de la fobia al Estado» promovida por los teóricos neoliberales, pero también por intelectuales de extrema izquierda que en la década de 1970 justificaron —como Deleuze— la lucha armada de los grupos terroristas europeos contra las democracias liberales.

Al mismo tiempo, Hardt y Negri dicen ir «más allá» de Foucault y de Deleuze, porque estos carecen de una visión global y de una alternativa revolucionaria, para lo cual hay que regresar a Marx. Y, en efecto, repiten el viejo esquema dialéctico del marxismo, aunque ligeramente modificado: por un lado, asimilan biopolítica y globalización al considerar que ambos fenómenos son aspectos funcionales del gran proceso histórico de acumulación y expansión mundial del capitalismo, y que este proceso ha seguido un movimiento de creciente dominación económica, política y cultural, hasta el punto de que hoy controla las fibras más íntimas de cada ser viviente y se extiende a todos los confines de la Tierra; por otro lado, el hecho de haber alcanzado este grado extremo de dominación es precisamente lo que provocará el giro dialéctico y dará lugar a la transformación revolucionaria de la sociedad.

Para Hardt y Negri, la lucha de clases se da hoy entre el Imperio —un impreciso conglomerado en el que confluyen las élites económicas, políticas, militares, diplomáticas y humanitarias de las grandes potencias, pero que no tiene su centro de poder en ninguna de ellas— y la Multitud —otro impreciso conglomerado de grupos y movimientos sociales heterogéneos, unidos por su común condición de explotados, provistos de los recursos necesarios para conectarse horizontalmente entre sí y capaces de subvertir por completo, en un súbito acto revolucionario, el orden imperial vigente, para así convertirse en el poder constituyente de una nueva democracia mundial.

V

No voy a discutir aquí con cada uno de los autores citados. Para una atinada crítica de las ideas de Agamben, Hardt y Negri, y de otros neomarxistas como Alain Badiou y Slavoj Žižek, remito a uno de los últimos libros del filósofo argentino Ernesto Laclau.[33] En lo que sigue, me limitaré a proponer algunas «distinciones» conceptuales y a adoptar algunas precauciones «nominalistas», siguiendo los consejos de Arendt y de Foucault.

Para empezar, si la tarea filosófica consiste en «comprender el presente» (Arendt) y en hacer una «ontología de la actualidad» (Foucault), conviene que el uso de los conceptos esté sometido a la confrontación crítica con las investigaciones empíricas acerca de los acontecimientos histórico-políticos nombrados por esos conceptos, y que estas investigaciones, a su vez, estén sometidas al examen filosófico de los conceptos que ponen en juego. Tanto Arendt como Foucault practicaron este movimiento de ida y vuelta entre la filosofía y la historia en sus respectivos estudios del totalitarismo y de la biopolítica.[34] Ambos mantuvieron esta doble cautela crítica, tanto hacia la filosofía como hacia la historia. Ambos cuestionaron las dos formas de vinculación entre filosofía e historia heredadas del pasado grecocristiano: el modelo platónico-aristotélico, que establece una jerarquía ontológica entre el ser eterno y el devenir temporal, y el modelo hegeliano-marxista, que establece una progresión ontológica del devenir temporal al ser eterno. Arendt y Foucault asumieron, más bien, el modelo nietzscheano-heideggeriano, que identifica el ser con el devenir y reconoce la contingencia e incertidumbre de la existencia humana. Por eso hay que atender a la singularidad irreductible de cada acontecimiento histórico-político y no tratar de trascenderlo apelando a realidades eternas o a procesos teleológicos. Por eso es necesario utilizar los conceptos generales con una cautela nominalista y someterlos a las distinciones y a las concreciones propias de la investigación histórico-social. Esta cautela nominalista y estas distinciones y concreciones empíricas son lo que falta en los autores mencionados anteriormente, ya que sus propuestas filosóficas no están vinculadas a una investigación histórico-social como la de Arendt o la de Foucault.

Además, Arendt y Foucault coinciden en la necesidad de repensar lo político más allá del Estado-nación soberano y más allá también de las tres ideologías políticas modernas (liberalismo, nacionalismo y marxismo), sobre todo tras las nuevas experiencias del siglo XX: el totalitarismo nazi y soviético, la amenaza de las armas nucleares, el poder creciente de los saberes tecnocientíficos, la incapacidad del Estado-nación democrático para garantizar la libertad y la igualdad entre todos los seres humanos, etc. Es cierto que siguen dos estrategias muy diferentes: Arendt reivindica la autonomía y la dignidad de lo político, entendido como el espacio de interacción e interlocución entre una pluralidad de seres libres e iguales, frente a la primacía del economicismo (común a liberales y marxistas) y frente a los vínculos biológicos y territoriales de la sangre y del suelo (reivindicados por el nacionalismo y el racismo); Foucault subraya la pluralidad irreductible y la variabilidad imprevisible de las relaciones de poder, que son inmanentes a todas las relaciones sociales, que no pueden ser reducidas a una única fuente de sentido o a un único frente de conflicto, y que tampoco pueden ser definitivamente resueltas en un

final feliz de la historia. Pero ambos reivindican la libertad de cada ser singular ante cualquier forma de dominación o de estandarización de la existencia vivida, y cuestionan en especial las formas de dominación y estandarización vinculadas al conocimiento, a la ciencia, a los saberes expertos. Frente a este gobierno tiránico y supuestamente armónico de los que saben, tanto Arendt como Foucault reivindican el pluralismo democrático y agónico de las opiniones en conflicto, de los sujetos activos y autopoiéticos, de las diferentes experiencias vividas.

En cuanto a la relación entre biopolítica y totalitarismo, cada uno de estos dos autores la apuntó desde un ángulo diferente. Ambos coinciden en señalar que el ascenso del capitalismo moderno y de la «gubernamentalidad liberal» conlleva la irrupción de la vida en la política. La reproducción sexual, el sustento económico, el cuidado de la salud, la atención a niños, enfermos y ancianos, en fin, todo cuanto estaba relacionado con el mantenimiento de la vida del *animal laborans,* había pertenecido tradicionalmente —desde la Antigüedad grecolatina y la Edad Media judeocristiana— al espacio privado de la familia —el *oikos* griego y el *domus* latino—, que estaba gobernado por el cabeza de familia como si se tratase de su pequeño reino, y que se oponía al espacio público de la *polis* o la *respublica,* donde los cabezas de familia se relacionaban entre sí como ciudadanos libres e iguales. Pues bien, entre el *oikos* y la *polis,* el capitalismo moderno introduce el «libre mercado» y la «economía política», un tercer espacio que Arendt denomina lo «social» y en el que, según Foucault, irrumpe por vez primera la «población». El problema es que este tercer espacio comienza a crecer, a invadir y a modificar tanto el terreno del Estado o de lo político como el terreno de la familia o de lo doméstico. Por un lado, los problemas domésticos o familiares se convierten cada vez más en un asunto público y en una responsabilidad del Estado, sobre todo cuando la población comienza a crecer, cuando se concentra en las ciudades, cuando los obreros y las mujeres comienzan a reclamar sus derechos de ciudadanía y a cuestionar sus condiciones materiales de vida (vivienda, educación, salud, empleo, etc.); por otro lado, la política y el gobierno del Estado pasan a ser considerados cada vez más como la administración de la vida material de la nación o de la población, como si fuese una gran familia, pero esta gran familia ya no es gobernada por el padre ni por el monarca, sino por toda una serie de saberes expertos que pretenden conducir científicamente la conducta de los individuos y de las poblaciones.

Arendt y Foucault vinculan esta irrupción de la vida en la política con el ascenso del capitalismo y el liberalismo modernos. Ambos autores reconocen aspectos positivos: Arendt señala la emancipación política de los obreros y de las mujeres; Foucault señala el paso del violento «derecho de muerte» al pacífico «poder sobre la vida». Pero también denuncian aspectos negativos: Arendt señala la subordinación de la política a la economía, de la libertad a la vida, del coraje cívico y la preocupación por lo público al cómodo retiro en la intimidad y a la temerosa búsqueda de la seguridad individual; Foucault señala el poder de los expertos y la multiplicación de tecnologías de control que pretenden medicalizar los cuerpos desde su nacimiento hasta su muerte, para de ese modo gobernar todos los aspectos de la vida individual y colectiva. Por eso, Arendt cree

que el cuidado de la vida corporal y de la seguridad personal no debe suponer la renuncia a la libertad cívica y a la participación en la vida pública, y Foucault cree que son los propios sujetos los que deben automodelar y autogobernar su vida corporal, para lo cual han de movilizarse públicamente contra el poder de los expertos.

Para ambos autores, los aspectos negativos de la biopolítica liberal llegaron a un punto extremo en los regímenes totalitarios del siglo XX, cuyos dos casos paradigmáticos fueron el nazismo y el bolchevismo. Arendt lo explica diciendo que la despolitización promovida por el liberalismo —mediante la subordinación de la libertad a la seguridad, la reducción de la ciudadanía a la nacionalidad, la exclusión de las minorías étnicas, la defensa de la superioridad de la raza blanca europea sobre las demás razas colonizadas, etc.— facilitó el camino a los regímenes totalitarios. Foucault lo explica diciendo que en el totalitarismo se produjo un refuerzo mutuo entre soberanía y biopolítica, entre el viejo «derecho de muerte» y el nuevo «poder sobre la vida», que en principio son muy diferentes entre sí: la vida de los «nuestros» (fuesen arios o proletarios) debía garantizarse a costa de la muerte de los «otros» (fuesen las razas degeneradas o las clases contrarrevolucionarias). Sin embargo, ni Arendt ni Foucault aceptan que se pueda identificar la biopolítica en general con el totalitarismo en general, ni tampoco que una fatal teleología histórica haya conducido de lo uno a lo otro. Por el contrario, insisten en que cada coyuntura histórico-política es singular y contingente, por lo que debe ser comprendida en su especificidad irreductible.

Finalmente, tanto Arendt como Foucault eran ya conscientes de que el fenómeno totalitario —una política de muerte basada en el terror y el exterminio de individuos y pueblos— y el fenómeno biopolítico —una política de vida basada en la tutela y la reproducción de individuos y pueblos— tenían una dimensión mundial, sencillamente porque los poderes tecnocientíficos de destrucción y reproducción de la vida habían alcanzado ya dimensiones planetarias. Como dice Arendt, las armas nucleares permiten, por primera vez en la historia, la posibilidad de exterminar no solo al adversario, sino a toda la humanidad viviente; en esta nueva situación histórica, la guerra ya no puede seguir siendo «la continuación de la política por otros medios»; por tanto, es preciso repensar la política en términos globales o cosmopolitas, más allá del Estado-nación soberano y del modelo westfaliano de relaciones internacionales. Como dice Foucault, el nacimiento de la biopolítica «no significa que la vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen o administren; escapa de ellas sin cesar», y pone como ejemplo dos problemas de relevancia mundial: el «hambre», que ha alcanzado «una escala más importante que nunca», y los «riesgos biológicos corridos por la especie», que «son quizá más grandes, en todo caso más graves, que antes del nacimiento de la microbiología».[35]

A la vista de todas estas afinidades entre Arendt y Foucault, me parece insostenible la contraposición entre el «paradigma del totalitarismo» y el «paradigma de la biopolítica», postulada por Esposito.[36] Y a la vista de sus muchas «distinciones» terminológicas y sus muchas cautelas «nominalistas», me parece que son igualmente insostenibles las asimilaciones conceptuales propuestas por Heller y Fehér —que asocian la biopolítica al

totalitarismo y la oponen al liberalismo—, por Hardt y Negri —que asimilan capitalismo, democracia, biopolítica y globalización bajo un supuesto imperio mundial— y por Agamben —que asimila el Imperio romano, la soberanía moderna, la democracia, la biopolítica, el totalitarismo y la globalización en un continuo que recorrería toda la historia de Occidente.

VI

En resumen, habría que evitar el uso inflacionario de los conceptos de biopolítica, totalitarismo y globalización, que los convierte en comodines polivalentes susceptibles de intercambiarse entre sí y de subsumir bajo un único término toda clase de fenómenos histórico-políticos, sin tener en cuenta las diferencias entre ellos e incluso las variaciones espaciotemporales de cada fenómeno.

Eso no significa que debamos renunciar a la conceptualización filosófica como un instrumento para comprender el mundo y orientar la acción ético-política. En la expresión foucaultiana «ontología de la actualidad», que parece un oxímoron, una mera figura retórica, tan importante es la «ontología» como la «actualidad». Pero lo más importante es la conexión —constitutivamente problemática y aporética— entre ambas. Por un lado, se trata de vincular la reflexión ontológica a la comprensión de nuestra propia actualidad, pero por otro se trata de analizar esta actualidad con la distancia crítica, el rigor conceptual y la vocación de universalidad que es inherente a la reflexión ontológica. La dificultad está en conectar ambas perspectivas, y el error más frecuente consiste en establecer esa conexión de forma directa, sin tener en cuenta las mediaciones antropológicas e histórico-políticas.

Los fenómenos de la biopolítica, el totalitarismo y la globalización, precisamente por la forma extrema que han adoptado a lo largo del siglo XX, debido sobre todo al desarrollo de unas tecnologías de poder-saber capaces de fabricar, modificar, utilizar, devorar, proteger y destruir las más diversas formas de vida —desde el genoma de la más pequeña bacteria hasta los ciclos globales de la biosfera terrestre—, nos exigen revisar de manera crítica los presupuestos ontológicos y antropológicos que nos ha legado el pensamiento occidental y repensar a la luz de las actuales transformaciones los límites y las posibilidades de la condición humana.[37] Este tipo de reflexión es la que llevó a cabo Derrida en su último seminario, poco después de los atentados del 11-S y en pleno desarrollo de la «guerra preventiva» global emprendida por Estados Unidos contra el terrorismo islamista y los «Estados canallas».[38]

En mi opinión, habría que repensar las bases ontológicas y antropológicas del doble eje formado por la pareja vida/muerte y la pareja poder/responsabilidad. El poder y la responsabilidad se mueven siempre entre estas dos relaciones asimétricas: la reproducción y la depredación, es decir, la gestación y crianza de nuevas criaturas que dependen del cuerpo viviente de los progenitores y cuidadores, y la supervivencia y potenciación de la propia vida mediante la captura, la muerte y la incorporación de otras vidas. Como ya señaló Canetti en *Masa y poder,*[39] las dos figuras contrapuestas y

paradigmáticas del poder de vida y de muerte son la hembra que pare y el macho que caza: la primera engendra, alimenta y protege la vida de sus criaturas, aun a costa de la suya propia, y el segundo atrapa, mata y devora a sus presas, para alimentarse y fortalecerse a costa de ellas. Entre ambos extremos se dan toda clase de combinaciones y formas intermedias, como la domesticación de plantas, animales y humanos, cuya vida es mantenida durante algún tiempo para servirse de ellos como alimentos o como instrumentos. Todo esto revela que las relaciones de poder y de responsabilidad entre los humanos hunden sus raíces en las relaciones de depredación y reproducción que se dan entre todos los seres vivientes, en particular entre los animales carnívoros.

Ahora bien, para comprender la compleja trama que liga el par vida/muerte y el par poder/responsabilidad, hay que comenzar por diferenciar los diversos aspectos implicados en esa forma de ser que llamamos vida, en especial en esa forma de vida que llamamos «humana». La vida humana es constitutivamente social y ninguna criatura humana podría venir al mundo y subsistir en él sin la interacción con sus semejantes. Pero, en esa interacción, como he expuesto por extenso en otros textos,[40] hay que distinguir cuatro tipos de relación social que son irreductibles e inseparables entre sí, porque la preservación y perpetuación de la vida humana depende de los cuatro a un tiempo: la reproducción sexuada y el cuidado intergeneracional en el seno de unas relaciones de parentesco; la obtención y distribución del sustento material en el seno de unas relaciones económicas; la evitación de los conflictos violentos y la promoción de los acuerdos colectivos mediante una regulación de las decisiones comunales; y, por último, la configuración simbólica de la experiencia mediante signos codificados y comunes para comunicarse unos con otros, para dotarse de una identidad estable y para ordenar la realidad natural y social en un mundo compartido.

La estabilidad y la legitimidad de cualquier régimen político, desde las primeras sociedades tribales hasta los modernos Estados-nación, dependen de su capacidad para instituir mecanismos técnicos y sociales que garanticen a sus miembros la reproducción sexual, el sustento económico, la convivencia pacífica y la comunicación simbólica. Si falta uno de estos cuatro elementos, ninguna sociedad puede mantener su cohesión colectiva y perdurar en el tiempo. El error de una gran parte de las ciencias sociales contemporáneas, y de las filosofías políticas que las han inspirado o que se han inspirado en ellas, es que han privilegiado alguno de estos cuatro tipos de relación social, convirtiéndolo en el factor determinante de la constitución y preservación de la vida humana.

Así, desde Thomas Hobbes hasta Carl Schmitt, se ha privilegiado la regulación de la violencia física entre los individuos y los pueblos como el problema político por antonomasia y el fundamento último de toda comunidad humana. De hecho, la corriente dominante del pensamiento político moderno ha girado en torno al problema de la soberanía estatal, entendida como el monopolio legítimo de la violencia física, tanto hacia dentro como hacia fuera. Por eso, desde la Paz de Westfalia (1648) el gran debate de esta tradición de pensamiento ha oscilado entre Hobbes y Kant, es decir, entre un ejercicio ilimitado de la soberanía mediante el despotismo hacia dentro y el imperialismo

hacia fuera, y un ejercicio limitado de la misma, mediante la democracia liberal hacia dentro y el cosmopolitismo comercial hacia fuera. Tras el final de la Guerra Fría y los atentados terroristas del 11-S, la disyuntiva entre Hobbes y Kant fue reactivada por los *neocons* estadounidenses al atribuir a Estados Unidos el derecho a emprender una estrategia de «guerra preventiva» y de hegemonía militar global.

En cambio, desde Adam Smith y Karl Marx en adelante, la «economía política» comenzó a privilegiar el concepto de propiedad frente al de soberanía. Para estos otros autores el fundamento último de toda comunidad humana no es la regulación de la violencia, sino más bien el mecanismo económico de colaboración e intercambio que permite asegurar la obtención y distribución de bienes materiales. Si ese mecanismo funciona bien, la violencia entre los humanos desaparecerá o será irrelevante. Por tanto, el principal problema político consiste en establecer el sistema económico más justo y eficiente, que para Smith y la tradición liberal posterior es el mercado universal autorregulado entre propietarios privados, mientras que para Marx y la tradición socialista posterior es la propiedad pública y la planificación democrática de los procesos de producción y distribución. Por eso, desde el triunfo de la Revolución rusa en 1917 hasta la caída de los regímenes comunistas y el final de la Guerra Fría (1989-1991), pasando por los diversos regímenes totalitarios anticomunistas —el fascismo, el nazismo, el franquismo, las dictaduras militares latinoamericanas, etc.—, el siglo XX ha estado atravesado por el conflicto entre capitalismo y comunismo. Un conflicto que, a partir de 1991, ha adoptado una nueva forma: la confrontación entre el neoliberalismo y el altermundialismo.

De manera paralela, una serie muy heterogénea de corrientes intelectuales —biología evolucionista, antropología social, nacionalismo, psicoanálisis y feminismo— ha privilegiado las relaciones de parentesco entre los sexos y entre las generaciones como la base a partir de la cual se constituye y se perpetúa toda comunidad humana. Sin los vínculos del sexo y de la sangre, que hacen posible la transmisión genética de la vida, no habría comunidad alguna; de hecho, en todas las sociedades la pertenencia a una determinada comunidad étnica o nacional se suele adquirir a través de los vínculos de consanguinidad y afinidad. Por eso, el problema político fundamental consistiría en regular las relaciones parentales entre hombres y mujeres, entre padres e hijos, entre nacionales y extranjeros, entre unas etnias y otras. Estos debates sobre el sexo y la sangre recorren toda la historia moderna: desde la expulsión de los judíos y los moriscos en la España de los siglos XV a XVII, hasta los genocidios del siglo XX y comienzos del XXI; desde el movimiento sufragista hasta la lucha actual de las mujeres de todo el mundo por la conquista de la igualdad con los hombres; desde las preocupaciones pedagógicas de los humanistas e ilustrados hasta los más recientes debates acerca de las diversas formas de reproducción artificial facilitadas por la ingeniería genética. Por eso, en las últimas décadas han surgido numerosas organizaciones y legislaciones para defender la igualdad de todos los seres humanos sin distinción de sexo y de sangre, y muchos consideran que estas «luchas por el reconocimiento» de la igualdad entre los

sexos y entre los pueblos —como las llaman Axel Honneth y Nancy Fraser, entre otros— son la gran novedad y el gran reto político de la naciente sociedad global.

Por último, no hay vida humana sin algún tipo de expresión simbólica, sin alguna forma de comunicación con los otros. Las tres relaciones sociales precedentes no serían posibles si no estuvieran acompañadas por códigos simbólicos que ordenan la experiencia del mundo, la relación con los otros y la propia identidad personal. Pero el «capital simbólico», como dice Pierre Bourdieu, se distribuye de manera muy desigual entre unos seres y otros, en función de su poder político, económico, sexual, étnico, etc. Esto no quiere decir que el pensamiento simbólico sea una mera «sublimación» psíquica (Freud) o un mero reflejo «ideológico» (Marx) de unas fuerzas biológicas y sociales que serían preexistentes e independientes de él, pues las propias construcciones simbólicas tienen un poder creativo o performativo para configurar y transformar la realidad previamente dada. Desde Aristóteles hasta Cassirer, la tradición filosófica dominante en Occidente ha considerado que es el *logos,* es decir, el lenguaje articulado, y, más en general, las «formas simbólicas», lo que permite a cualquier comunidad humana constituirse y perpetuarse como tal. La vida humana se distinguiría de la vida animal precisamente porque está modelada por el *logos,* que Cicerón tradujo como *ratio*. Y el *logos,* como dice Aristóteles, no solo es lengua sino también ley, no solo permite nombrar lo real, sino también regular la relación con el mundo, con los otros y con uno mismo.

Este mismo presupuesto —la primacía del pensamiento simbólico como distintivo de la vida humana— es el que guía la obra de Max Weber, el autor más influyente de las ciencias sociales contemporáneas. Weber trató de mostrar que las distintas tradiciones religiosas no se limitan a inventar mundos imaginarios, sino que son capaces de inducir estructuras sociales e identidades personales, hasta el punto de que la singularidad del Occidente moderno y su capacidad para imponerse sobre el resto del mundo habría que explicarla a partir de sus peculiares tradiciones de pensamiento —la filosofía griega, el derecho romano, el cristianismo reformado y la tecnociencia moderna—. Por eso hay quienes consideran que el problema político de nuestro tiempo tiene que ver con el debate en torno a la hegemonía cultural de Occidente: unos creen que la globalización no es sino la occidentalización del mundo y la hegemonía cultural de la civilización euroatlántica (Fredric Jameson); otros consideran que esa hegemonía se está viendo cada vez más amenazada, no ya por el oriente comunista, sino por otros orientes a la vez más antiguos y más recientes —el islámico y el asiático—, por lo que sería necesaria una nueva «defensa de Occidente» basada en el «choque de civilizaciones» (Samuel Huntington); y otros, en fin, consideran que, afortunadamente, la hegemonía de Occidente ha llegado a su fin y que el actual proceso de globalización abre la posibilidad de un nuevo mundo poscolonial y mestizo en el que las distintas comunidades y tradiciones culturales podrían convivir y entremezclarse entre sí de forma pacífica y creativa, dando lugar a comunidades interculturales y a identidades híbridas (Bhikhu Parekh, Dipesh Chakrabarty y Arjun Appadurai).

VII

Dado que estos cuatro aspectos de la vida humana —la violencia física, el sustento económico, la reproducción sexuada y la comunicación simbólica— son irreductibles e inseparables entre sí, no es posible seguir manteniendo una teoría política unidimensional centrada en uno solo de estos cuatro aspectos. El poder se dice de muchas maneras, como nos ha recordado Foucault: está el poder coactivo de la fuerza física y de las armas, pero también el basado en la posesión de los recursos económicos, el sexual y generacional, y el poder simbólico del saber y de la verdad. Las relaciones entre estos diferentes tipos de poder son muy complejas y cambiantes. El sociólogo e historiador Michael Mann ha defendido una teoría pluralista de las «fuentes del poder social» —distingue entre el poder militar, el político, el económico y el ideológico— y ha estudiado sus interacciones mutuas desde la aparición de los primeros Estados hasta hoy.[41]

Dada esta diversidad de formas de poder, las formas de resistencia y de responsabilidad han de ser igualmente diversas. La vida humana ha de ser defendida frente a muy diversas amenazas, que no son asimilables entre sí. Por más que puedan coincidir en una determinada coyuntura histórica, no se pueden confundir las luchas contra la opresión político-militar, la explotación socioeconómica, la dominación sexual y la hegemonía cultural. En todo caso, pueden darse alianzas contingentes entre varias de estas luchas, como han señalado Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en sus textos acerca de la hegemonía, el populismo y la democracia radical,[42] y también los estudios poscoloniales y feministas sobre la «interseccionalidad» de las diferentes formas de dominación social.[43] De hecho, las más recientes y lúcidas teorías de la justicia ya tienen en cuenta esta irreductible diversidad de formas de poder, de resistencia y de responsabilidad. En *Escalas de justicia* Nancy Fraser distingue tres tipos de justicia —la representación política, la redistribución socioeconómica y el reconocimiento de las diferencias sexuales y culturales— y distingue también entre las diferentes escalas territoriales en las que deben dirimirse las luchas por la justicia: local, regional, nacional, continental y global.[44]

En la misma dirección hay que situar el concepto de «seguridad humana», acuñado por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) en su *Informe sobre el desarrollo humano* de 1994 —que estableció también, por vez primera, el Índice de Desarrollo Humano—. Este nuevo concepto es utilizado hoy por los organismos de la ONU, las ONG y las instituciones académicas que estudian la globalización, las relaciones internacionales, los derechos humanos, etc.[45] La búsqueda de la «seguridad humana» ya no está centrada en la protección del poder del Estado-nación soberano, sino en la protección de la vida y la libertad de cada ser humano singular y de toda la humanidad viviente, dada la interdependencia de la actual sociedad global. Y no se ocupa solo de la seguridad física, sino de todos los aspectos que garantizan una vida humana digna y que son también interdependientes: salud, educación, sustento económico, sostenibilidad ecológica, paz social, participación política, etc. Por eso ya no son solo los Estados los encargados de garantizarla, sino una diversidad de actores globales y locales.

Porque, en efecto, la cuestión crucial es que la democracia —y, con ella, la biopolítica en cuanto defensa y afirmación de la vida humana y de toda la biosfera terrestre— no

está necesariamente circunscrita al Estado-nación soberano, ni sometida de manera funcional al capitalismo moderno: tiene una historia milenaria que se remonta a la Grecia antigua e incluso a las primeras sociedades tribales, como nos enseñó el antropólogo Pierre Clastres,[46] y puede tener también un largo porvenir si somos capaces de avanzar en la dirección de una democracia cosmopolita y ecológica.

1 Publicado previamente en *Sociología Histórica,* 5 (2015), pp. 7-41. Una primera versión fue presentada el 14 de octubre de 2009 en el Congreso Internacional *La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt,* coordinado por A. Prior (UMU) y A. Rivero (UAM) y celebrado en la Universidad de Murcia, del 13 al 15 de octubre de 2009, con la participación de Á. Heller. Una versión más breve fue publicada en *Barcelona Metrópolis*, 78, primavera (abril-junio) de 2010, sección «Voz invitada», pp. 40-47.

2 G. Deleuze, *Conversaciones, 1972-1990*, Valencia, Pre-textos, 2014, 5.ª ed., p. 217.

3 H. Arendt, «Una réplica a Eric Voegelin» (*The Review of Politics*, enero de 1953), recogido en *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*, Madrid, Caparrós, 2005, p. 490.

4 M. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979),* Madrid, Akal, 2009, p. 312.

5 P. Veyne, *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia,* Madrid, Alianza, 1984.

6 Timothy Brennan los ha denominado los «nuevos italianos» y ha criticado su pensamiento como «antipolítico»: *Wars of Position. The Cultural Politics of Left and Right,* Nueva York, Columbia University Press, 2006, p. 193. Véanse también L. Chiesa y A. Toscano (eds.), *The Italian Difference: Between Nihilism and Biopolitics,* Melbourne, Re. Press, 2009; D. Gentili, *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica,* Bolonia, Il Mulino, 2012. Algunos de los protagonistas de la *Italian Theory* han reivindicado la historia y la originalidad del pensamiento italiano: A. Negri, *La differenza italiana,* Roma, Nottetempo, 2004; R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana,* Turín, Einaudi 2010; *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia*, 15, 2014 (II), La «differenza italiana».

7 M. Foucault, *Historia de la sexualidad, I. La voluntad de saber,* México, Siglo XXI, 1977, capítulo V: «Derecho de muerte y poder sobre la vida», pp. 161-194; *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976),* Madrid, Akal, 2003, clase del 17 de marzo de 1976, pp. 205-225; *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978),* Madrid, Akal, 2008; *Nacimiento de la biopolítica*, *op. cit*.

8 R. Esposito, *Bios. Biopolítica y filosofía,* Buenos Aires, Amorrortu, 2006, pp. 27-41.

9 M. Foucault, *Nietzsche, la Genealogía, la Historia,* Valencia, Pre-textos, 1988, pp. 45-46.

10 K. Marx, *Manuscritos de París y escritos de los anuarios francoalemanes,* en *Obras*, vol. 5, Barcelona, Buenos Aires y México, D.F., Crítica, 1978, pp. 384-385; K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana,* Barcelona/Montevideo, Grijalbo/Pueblos Unidos, 1972, p. 676.

11 M. Foucault, *Historia de la sexualidad, I. La voluntad de saber, op. cit.,* p. 171.

12 G. Burchell, C. Gordon y P. Millar (eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality,* Hemel Mepstead, Harvester, 1991; A. Barry, T. Osborne y N. Rose (eds.), *Foucault and Political Reason. Liberalism, Neoliberalism and Rationalities of Power,* Chicago, The University of Chicago Press, 1996; M. Dean y B. Hindess (eds.), *Governing Australia. Studies in Contemporary Rationalities of Government,* Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1998; M. Dean, *Governmentality. Power and Rule in Modern Societies,* Londres, Sage, 1999; N. Rose, *Powers of Freedom. Reframing Political Thought,* Cambridge, Cambridge University Press, 1999, y *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-First Century,* Nueva Jersey, Princeton University Press, 2007. Francisco Vázquez ha hecho un balance global de las obras de estos autores en *Tras la autoestima. Variaciones sobre el yo expresivo en la modernidad tardía,* San Sebastián, Gakoa, 2005, pp. 159-226.

13 F. Álvarez-Uría y R. Castel, *Miserables y locos: medicina mental y orden social en la España del siglo XIX,* Barcelona, Tusquets, 1983; F. Álvarez-Uría y J. Varela, *Arqueología de la escuela,* Madrid, La Piqueta, 1991; A. Moreno y F. Vázquez, *Sexo y razón. Genealogía de la moral sexual en España, siglos XVI-XX,* Madrid, Akal, 1997; F. Vázquez, *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940,* Madrid, Akal, 2009; J.L. Moreno Pestaña, *Moral corporal, trastornos alimentarios y clase social,* Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2010; S. Cayuela, *Por la grandeza de la patria. La biopolítica en la España de Franco (1939-1975),* Madrid, FCE, 2014.

[14] L. Bazzicalupo, «Biopolitica», en C. Galli (ed.), *Enciclopedia del pensiero politico,* Roma, Laterza, 2000, pp. 70-71, y «Biopolitica», *Iride. Filosofia e questioni pubbliche* 1 (2005), pp. 147-171; R. Brandimarte *et al.* (eds.), *Lessico di biopolitica,* Roma, Manifestolibri, 2006; A. Cutro (ed.), *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto,* Verona, Ombre Corte, 2005; J. Ugarte (ed.), *La administración de la vida. Estudios biopolíticos,* Barcelona, Anthropos, 2005, y «Biopolítica. Un análisis de la cuestión», *Claves de razón práctica,* 166 (2006), pp. 76-82; S. Arribas, G. Cano y J. Ugarte (eds.), *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo,* Madrid, CSIC/La Catarata, 2010; I. Mendiola (ed.), *Rastros y rostros de la biopolítica*, Barcelona, Anthropos, 2009. Véanse también los monográficos «Biopolitique et Biopouvoir», en *Multitudes,* 1 (2000) (con artículos de P. Sloterdijk, A. Negri, M. Hardt, J. Rancière y B. Latour, entre otros); «Michel Foucault: de la guerre des races au biopouvoir», en *Cités,* 2 (2000) (con artículos de Y. Michaud, Y.C. Zarka y F.P. Adorno, entre otros) y «Biopolitica», en *Filosofia politica,* 1 (2006). Para la difusión del concepto «biopolítica» en el mundo iberoamericano, véase la red coordinada por R. Castro Orellana y A. Salinas desde la UCM de Madrid.

[15] B. Bruneteau, *Les totalitarismes,* París, Armand Colin, 1999; S. Courtois (ed.), *Quand tombe la nuit. Origines et émergence des régimes totalitaires en Europe, 1900-1934,* Lausana, L'Age d'homme, 2001; S. Courtois (ed.), *Les logiques totalitaires en Europe,* París, Editions du Rocher, 2006; M. Flores (ed.), *Nazismo, fascismo, comunismo. Totalitarismi a confronto,* Milán, Mondadori, 1998; S. Forti, *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite,* Barcelona, Herder, 2008, y *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica,* Turín, Einaudi, 2004; E. Traverso (ed.), *Le totalitarisme. Le XXe siècle en débat,* París, Seuil, 2001 [trad. cast de la introd. de Traverso en: *El totalitarismo. Historia de un debate*, Buenos Aires, Eudeba, 2001] y *A sangre y fuego. De la guerra civil europea (1914-1945)*, Valencia, PUV, 2009; E. Nolte, *La guerra civil europea, 1917-1945. Nacionalsocialismo y bolchevismo,* México, FCE, 1994; F. Furet, *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX,* Madrid, FCE, 1995; F. Furet y E. Nolte, *Fascismo y comunismo,* Madrid, Alianza, 1999; S. Cayuela, *Por la grandeza de la patria. La biopolítica en la España de Franco, op. cit.*

[16] H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo,* Madrid, Taurus, 1974 (reed. en Madrid, Alianza, 1981). Para una historia de la recepción de la obra de Arendt en la segunda mitad del siglo XX, véase S. Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política,* Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer, Madrid, 2001, cap. I, «La reconstrucción de una difusión», pp. 17-52.

[17] A. Appadurai, *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización,* Buenos Aires, Trilce/FCE, 2001; D. Archibugi, *The Global Commonwealth of Citizens. Toward Cosmopolitan Democracy,* Princeton, Princeton University Press, 2008; Z. Bauman, *La globalización. Consecuencias humanas,* Buenos Aires, FCE, 1998; U. Beck, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización,* Barcelona, Paidós, 1998, y *La sociedad del riesgo mundial. En busca de la seguridad perdida*, Barcelona, Paidós, 2008; A. Campillo, «¿Democracia sin fronteras?», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 34, pp. 5-32, y en el cap. 5 de esta obra; C. Castells, *La era de la información: economía, sociedad y cultura,* 3 vols., Madrid, Alianza, 1997-1998 (3.ª ed., 2005-2006); N. Fraser, *Escalas de justicia,* Barcelona, Herder, 2008; J. Habermas, *La constelación posnacional. Ensayos políticos,* Barcelona, Paidós, 2000; D. Held y A. McGrew, *Globalización/Antiglobalización. Sobre la reconstrucción del orden mundial,* Barcelona, Paidós, 2003; O. Höffe, *Ciudadano económico, ciudadano del Estado, ciudadano del mundo. Ética política en la era de la globalización,* Buenos Aires, Katz, 2007; D. Zolo, *Globalización. Un mapa de los problemas,* Bilbao, Mensajero, 2006.

[18] M. Albrow, *The Global Age. State and Society Beyond Modernity,* Cambridge, Polity Press, 1996; A. Campillo, *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia,* Madrid, Akal, 2001, y *El concepto de lo político en la sociedad global,* Barcelona, Herder, 2008; E. Dussel, *Política de la liberación I. Historia mundial y crítica,* Madrid, Trotta, 2007; G. Marramao, *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización,* Buenos Aires, Katz, 2007; A. Mattelart, *Historia de la utopía planetaria. De la ciudad profética a la sociedad global,* Barcelona, Paidós, 2000; J.R. McNeill y W.H. McNeill, *Las redes humanas. Una historia global del mundo,* Barcelona, Crítica, 2004; R. Robertson, *Tres olas de globalización. Historia de una conciencia global,* Madrid, Alianza, 2005; P. Sloterdijk, *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización,* Madrid, Siruela, 2007; I. Wallerstein, *El moderno sistema mundial,* 4 vols., Madrid/México, Siglo XXI, 1974-1989-1998-2014.

[19] Á. Heller y F. Fehér, *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo,* Barcelona, Península, 1995. Para una crítica más detallada de este libro, véase mi artículo «Biopolítica y modernidad», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 17, julio-diciembre de 1998, pp. 167-175. Véanse también A. Rivero, *Ética, democracia y socialismo: una aproximación a la racionalidad práctica en Ágnes Heller,* Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1998; A. Prior, *Axiología de la modernidad. Ensayos sobre Ágnes Heller,* Madrid, Cátedra/Universitat de València, 2002; J. Grumley, *Ágnes Heller: A Moralist in the Vortex of History,* Londres, Pluto Press, 2004.

20 Esta tesis ha sido desarrollada por Zygmunt Bauman en *Modernidad y Holocausto,* Madrid, Sequitur, 1997.
21 R. Esposito, *Bios. Biopolítica y filosofía, op. cit.,* y «Totalitarismo o biopolitica: Per un'interpretazione filosofica del Novecento», *Micromega,* 5 (2006), pp. 57-66, reed. en *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica,* Milán, Mimesis, 2008 [trad. cast.: «Totalitarismo o biopolítica: una interpretación filosófica del siglo XX», en R. Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica,* Barcelona, Herder, 2009, pp. 173-188]. Véase también el monográfico de *Diacritics,* «Bios, Immunity, Life. The Thought of Roberto Esposito», ed. de T. Campbell, n.º 2, vol. 36, verano de 2006, y el volumen colectivo de L. Bazzicalupo (ed.), *L'impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, Milán, Mimesis, 2008.
22 R. Esposito, «Totalitarismo o biopolítica: una interpretación filosófica del siglo XX», *op. cit.,* p. 185.
23 Íd., p.185.
24 Ibíd., p.184.
25 Ibíd., pp. 186-187.
26 G. Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida,* Valencia, Pre-textos, 1998; *Estado de excepción. Homo sacer II,* Valencia, Pre-textos, 2004; y *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Valencia, Pre-textos, 2000. Véase también A. Galindo, *Política y mesianismo: Giorgio Agamben,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.
27 P. Virno, *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2003.
28 M. Hardt y A. Negri, *Imperio,* Barcelona, Paidós, 2002; «La production biopolitique», *Multitudes*, 1 (2000), pp. 16-28; y *Multitud: guerra y democracia en la era del Imperio,* Buenos Aires, Debate, 2004.
29 S. Žižek, *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal)uso de una noción,* Valencia, Pre-textos, 2002.
30 G. Deleuze, *op. cit.,* pp. 277-286.
31 M. Foucault, *Seguridad, territorio, población, op. cit.,* clase del 1 de enero de 1978, pp. 13-37.
32 M. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica, op. cit.,* pp. 187-194.
33 E. Laclau, *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política,* Buenos Aires, FCE, 2008.
34 A. Campillo, «Foucault y Derrida: historia de un debate sobre la historia», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 11 (1995), pp. 59-82, reed. en *La invención del sujeto,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, pp. 109-148; «Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 26 (2002), pp. 159-186, reed. en *El lugar del juicio. Seis testigos del siglo XX (Arendt, Canetti, Derrida, Espinosa, Hitchcock y Trías)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, pp. 71-112; «El lugar del juicio. Filosofía, política e historia en Hannah Arendt», *El lugar del juicio*, *op. cit.,* pp. 113-154; «¿Quién gobierna mi vida? El pensamiento de Michel Foucault», en M. Esteban y J. Sáez (eds.), *Pensadores de ayer para problemas de hoy,* 2 vols., Valencia, Nau Llibres y Universitat Oberta de Catalunya, vol. II: *Teóricos de las ciencias sociales,* pp. 127-150; «El testamento filosófico de Foucault», en R. Castro y A. Salinas (eds.), *La actualidad de Michel Foucault,* Madrid, Escolar y Mayo, 2016, pp. 291-317.
35 M. Foucault, *Historia de la sexualidad, I. La voluntad de saber, op. cit.,* p. 173.
36 Una defensa de las afinidades entre Arendt y Foucault puede encontrarse también en F. Ortega, «La abstracta desnudez de ser únicamente humano. Racismo y biopolítica en Hannah Arendt y Michel Foucault», en J. Ugarte (ed.), *La administración de la vida. Estudios biopolíticos, op. cit.,* pp. 104-126.
37 A. Campillo, *Tierra de nadie. Cómo pensar (en) la sociedad global,* Barcelona, Herder, 2015, y el capítulo 1 de esta obra.
38 J. Derrida, *Seminario «La bestia y el soberano»,* 2 vols., ed. de M. Lisse, M.-L. Mallet y G. Michaud (vol. I) y de C. Alemany (vol. II), Buenos Aires, Manantial, 2010 y 2011 (orig. francés, 2008 y 2010).
39 E. Canetti, *Obras completas I. Masa y poder,* Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona, 2002.
40 A. Campillo, *Variaciones de la vida humana, op. cit.,* y *El concepto de lo político en la sociedad global, op. cit.*
41 M. Mann, *Las fuentes del poder social, I. Una historia del poder desde los comienzos hasta 1760 d.C.,* Madrid, Alianza, 1991, y *Las fuentes del poder social, II. El desarrollo de las clases y los Estados nacionales, 1760-1914,* Madrid, Alianza, 1997.
42 E. Laclau y C. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia,* Buenos Aires, FCE, 2004; C. Mouffe, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical,* Barcelona, Paidós, 1999; E. Laclau, *La razón populista,* Buenos Aires, FCE, 2005.
43 M.L. Andersen y P.H. Collins (eds.), *Race, Class and Gender: An Anthology,* Belmont, Wadsworth Cengage Learning, 2013 (8.ª ed.).
44 N. Fraser, *Escalas de justicia,* Barcelona, Herder, 2008.

45 En 2001, la ONU creó la Comisión de Seguridad Humana, copresidida por Sadako Ogata, alta comisionada para los refugiados, y Amartya Sen, Premio Nobel de Economía. En 2003, esta comisión hizo público el informe *Human Security Now*, Nueva York, United Nations Publications, 2003. Véase también M. Kaldor, *Human Security,* Cambridge, Polity Press, 2007 [trad. cast.: *El poder y la fuerza. La seguridad de la población civil en un mundo global,* Barcelona, Tusquets, 2010].

46 P. Clastres, *La sociedad contra el Estado,* Barcelona, Monte Ávila, 1978, e *Investigaciones en antropología política,* Barcelona, Gedisa, 1981.

3. Nomadismo, globalización y cosmopolitismo[1]

I

Uno de los muchos prejuicios transmitidos por las élites políticas e intelectuales de Occidente durante más de dos milenios, y al que las ciencias sociales euroatlánticas dieron a partir del siglo XIX el marchamo de verdad científica, ha consistido en considerar el nomadismo como la forma de vida distintiva y exclusiva de los llamados pueblos «bárbaros», «salvajes», «primitivos» o «prehistóricos».

Según este milenario prejuicio, la historia propiamente dicha, que sería la historia de las autodenominadas sociedades «civilizadas» —la más evolucionada de las cuales habría sido, cómo no, la civilización occidental—, comenzó con la sedentarización, es decir, con el reemplazo de la caza, la pesca y la recolección por la ganadería, la piscicultura y la agricultura. Este tránsito del salvajismo a la civilización, conocido hoy como «revolución neolítica», habría hecho posible la acumulación de excedentes, el crecimiento demográfico, la construcción de ciudades, la invención de la escritura y, como culminación de todo este proceso evolutivo, el surgimiento de unas élites guerreras y sacerdotales con suficiente poder y suficiente saber para instaurar pequeños Estados urbanos y, más tarde, grandes imperios territoriales. Uno de esos imperios fue creado por los legionarios y juristas de la antigua Roma, que heredaron y desarrollaron las tecnologías de gobierno inventadas por los imperios de Oriente Próximo, sometieron a todos los pueblos del Mediterráneo, adoptaron el cristianismo como religión oficial y sentaron las bases de la civilización europea.

Contra este viejo prejuicio evolutivo y eurocéntrico, que establece un movimiento histórico unidireccional, irreversible y ascendente desde el nomadismo salvaje hasta el sedentarismo civilizado, conviene hacer unas cuantas precisiones. En primer lugar, hoy sabemos que la especie humana apareció en África hace unos 200 000 años, mientras que la sedentarización se inició hace apenas unos 10 000 años, y solo en unos pocos lugares del planeta, de modo que la llamada «prehistoria» de los pueblos nómadas constituye más del 95% de la historia de la humanidad.

En segundo lugar, la sedentarización neolítica no fue el resultado necesario e irreversible de la evolución intelectual y moral de la humanidad, sino más bien una adaptación contingente, geográficamente localizada y en algunos casos reversible, a nuevas condiciones ecológicas y demográficas. Al parecer, fue el fin de la última

glaciación y el aumento de la temperatura terrestre, con las consiguientes alteraciones en la flora y la fauna, lo que indujo a algunas bandas nómadas a sedentarizarse y a inventar nuevas formas de subsistencia económica como la agricultura y la ganadería.

En tercer lugar, la aparición de sociedades sedentarias en las cuencas de los grandes ríos euroasiáticos y africanos, y más tarde en la América central y andina, no supuso el fin del nomadismo, porque el resto de la Tierra siguió habitado por pueblos nómadas y porque muchos de estos han pervivido hasta hoy. De modo que los pueblos nómadas no solo son las sociedades humanas más antiguas, sino también las primeras que fueron capaces de extenderse por toda la Tierra y adaptarse a todos los ecosistemas, a pesar de su reducido tamaño y de su supuesto «subdesarrollo» cultural, y las únicas que han logrado preservar su «prehistórica» forma de vida durante toda la historia de la humanidad.

Ciertamente, los pueblos nómadas que hoy sobreviven tienen dificultades cada vez mayores, pues en los dos últimos siglos han tenido que confinarse en los lugares más remotos y en los ecosistemas más duros —selvas tropicales, altas montañas, áridos desiertos, islas lejanas— ante la presión e incluso la persecución ejercida por las sociedades civilizadas de su entorno, y sobre todo ante el vertiginoso avance del capitalismo globalizado. Y ni siquiera en esos apartados lugares se los ha dejado en paz. Se calcula que los pueblos nómadas suman hoy un total de 40 millones de individuos, aunque es muy probable que esta cifra siga disminuyendo en las próximas décadas hasta el extremo de la extinción. Por eso han surgido organizaciones no gubernamentales como *Survival Internacional,* que defienden a los pueblos nómadas y, en general, a los llamados pueblos indígenas.[2] Y los propios indígenas, que suman hoy unos 370 millones de individuos, han comenzado a organizarse, a federarse y a reclamar ante los Estados y organismos internacionales el derecho a preservar su forma de vida. Tras más de dos décadas de negociaciones entre los gobiernos y los representantes de los pueblos indígenas, la ONU aprobó el 13 de septiembre de 2007 la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.[3]

A todo lo anterior hay que añadir una última precisión, que es la más decisiva para combatir los viejos prejuicios acerca del nomadismo como una forma de vida bárbara, salvaje, primitiva o prehistórica. La aparición tardía y la dominación hegemónica de las sociedades sedentarias o civilizadas no supuso la desaparición del nomadismo, pero no porque unos cuantos pueblos nómadas hayan seguido perviviendo hasta el presente en apartados lugares de la Tierra, sino porque en el seno de las propias sociedades sedentarias fueron surgiendo desde el principio nuevas y cada vez más variadas formas de nomadismo.

En otras palabras, el concepto de «nomadismo» debe ser redefinido en una doble dirección: por un lado, es preciso reconocer que el hábito viajero no es una anomalía social o una etapa histórica primitiva y felizmente superada por los avances de la civilización, sino que más bien se trata de una dimensión constitutiva e insuperable de la vida humana, de modo que el *Homo sapiens* podría ser definido como un *Homo viator,* es decir, como un animal nómada; por otro lado, y como complemento de esta nueva

perspectiva antropológica, sería necesario reconstruir la historia efectiva de las innumerables formas que ha adquirido el nomadismo humano.

II

En 1980, pocos meses después de concluir mis estudios universitarios, escribí un pequeño libro titulado *Diálogo de los mundos,* en el que trataba de hacer un primer recuento de cuanto había vivido y pensado hasta ese momento. Como punto de partida proponía esta tesis:

> El hombre es esa extraña bestia divina que en lugar de habitar los mundos, como lo hace el animal o Dios, necesita recorrerlos. Necesita ir de un lugar a otro, de uno a otro tiempo para tener noticia cabal de todos ellos. El conocimiento no está dado, es el fruto de un itinerario, de una iniciación. El hombre es un caminante y el conocimiento un camino. Esta metáfora ha sido moneda de curso corriente a lo largo de los pueblos y las edades, hasta el punto de que no puede ser considerada como una mera figura retórica. Ni el animal ni Dios sufren cambios en su esencia. Reconozcámosles a ambos el privilegio de la eternidad. Solo el hombre cambia, sufre modificaciones, realiza tránsitos. Solo él se inicia. Solo él viaja.[4]

A partir de esta tesis inicial, en el *Diálogo de los mundos* contrapuse dos tipos de viajero. Por un lado, el sedentario o viajero de los dos mundos —el mundo aparente o ilusorio y el mundo real o verdadero—, cuyo principal empeño consiste en distinguirlos nítidamente entre sí y establecer el camino más rápido y seguro para pasar del primero al segundo, pues la meta de su viaje consiste en dejar de viajar y asentarse de manera definitiva en la *tierra prometida,* que es al mismo tiempo la *patria originaria* de la que procede; aunque lo cierto es que nunca consigue realizar su sueño y siempre ha de recomenzar el viaje, evitando una y otra vez desviarse del camino recto y extraviarse en los callejones sin salida del mundo ilusorio. Por otro lado, el nómada o viajero de los mundos innumerables, cuya vida transcurre como un viaje sin fin a través de una pluralidad de mundos que son inseparablemente verdaderos e ilusorios, y que al mismo tiempo se diferencian y se entremezclan, se suceden y se recrean en una trama espaciotemporal donde no hay modo de establecer fronteras claras y definitivas, y menos aún un origen y un final absolutos. En realidad, ambos viajeros están destinados a vivir siempre en el camino; la diferencia está en que el sedentario no lo acepta y el nómada sí.

Desde que tuve esta primera intuición, no he cesado de reflexionar sobre la condición viajera del ser humano. Por eso, en mis escritos acerca de la historia de las sociedades humanas, desde *Adiós al progreso* hasta *Variaciones de la vida humana,* he adoptado como clave interpretativa la idea de «variación», que guarda una estrecha relación con el concepto de «diferencia» desarrollado por algunos filósofos franceses —Foucault, Deleuze, Derrida, Lyotard, etc.—, por los teóricos «decoloniales» —Said, Dussel, Mignolo, Mbembe, Shohat, Appadurai, Sen, Chakrabarty, etc.— y por muchas pensadoras feministas de las últimas décadas —Beauvoir, Friedan, Millet, Gilligan, Pateman, Irigaray, Muraro, Collin, Butler, Young, Fraser, Braidotti, etc.—. En el prólogo de *Variaciones* traté de precisar el significado de esta idea:

> La condición humana es esencialmente histórica, entendiendo esta historicidad como una relación de mutua e incesante remisión entre los seres humanos singulares y el mundo igualmente singular en el que habitan, o, más exactamente, como una reversión sin fin entre el lado «subjetivo» y el lado «objetivo» de la experiencia humana del mundo. Esta remisión recíproca entre lo humano y lo mundano se encuentra regida por el principio ontológico de la variación espaciotemporal, que no hace sino afirmar la diversificación inagotable y la mutación imprevisible de todo cuanto acontece.[5]

A partir de estas ideas, creo que es posible repensar el concepto de «nomadismo» en la doble dirección antes apuntada: por un lado, reconociéndolo como una dimensión constitutiva e insuperable de la vida humana; por otro, diferenciando la innumerable diversidad de formas que ha ido adoptando en el curso de la historia. Sin pretensión alguna de ser exhaustivo, creo que es posible distinguir cuatro tipos de nomadismo: la *rotación,* la *migración,* la *imaginación* y la *mutación*.

Llamo *nomadismo rotatorio* al desplazamiento periódico y circular que realiza un individuo o un grupo humano para la obtención de sus medios de vida o para el encuentro festivo con otros individuos y grupos. La rotación puede estar en sincronía con los ciclos estacionales de plantas y animales,con la alternancia entre tiempo de trabajo y tiempo de ocio o con ambos procesos a un tiempo. Este tipo de nomadismo rotatorio es habitual entre los pueblos de cazadores, pescadores y recolectores, pero también entre los pastores trashumantes, entre los jornaleros del campo que se desplazan a otra región o país para recoger la cosecha, entre los creyentes de las grandes religiones que peregrinan a sus lugares sagrados, entre los comerciantes, soldados, aventureros y vagabundos más o menos estacionales, entre los estudiantes y profesores que realizan estancias breves en universidades y centros de investigación extranjeros o entre las clases medias urbanas que viajan al campo, a la playa o a ciudades y países más o menos lejanos para disfrutar de sus vacaciones.

El turismo estacional merece un comentario especial porque es la forma dominante de nomadismo rotatorio en la naciente sociedad global. Este tipo de nomadismo, que se ha visto favorecido por el desarrollo de los nuevos medios de transporte y de comunicación, mueve cada año a cientos de millones de personas por todo el mundo. Por eso se ha convertido en uno de los negocios más importantes de la economía mundial, pues implica a sectores tan diversos como la construcción, la hostelería, los espectáculos, la conservación del patrimonio histórico, la protección de los espacios naturales, las agencias de viajes, de seguros y de publicidad, las compañías de transporte aéreo, terrestre, fluvial y marítimo, los fabricantes de todos esos medios de transporte, los productores de petróleo, etc. No es ninguna casualidad que la Organización Mundial del Turismo (OMT) sea una de las más antiguas e importantes organizaciones intergubernamentales. Creada en 1925, vinculada al PNUD de la ONU desde 1976 y con sede en Madrid, cuenta en la actualidad con 154 Estados miembros. Según el Barómetro del Turismo Mundial publicado por la OMT en enero de 2009, el número de llegadas de turistas internacionales a los diferentes países del mundo ha pasado de 536 millones en 1995 a 924 millones en 2008, lo que significa que el turismo internacional casi se ha duplicado en apenas catorce años. Los tres países más visitados en 2008 han sido Francia (79,3 millones de visitantes), Estados Unidos (58) y España (57,3).[6] A estas

cifras hay que añadir el turismo interior, que en los países ricos asciende también a varios millones de viajes anuales. Los residentes en España, por ejemplo, realizaron en 2008 nada menos que 168,8 millones de viajes —tanto interiores como exteriores—, de los que el 42,3% fueron por ocio o vacaciones, el 34,3% por visitas a familiares y amigos y solo un 14,7% por motivos de trabajo.[7]

III

Un segundo tipo de nomadismo es la *migración,* es decir, el desplazamiento voluntario o forzoso de un individuo, un grupo social o toda una comunidad, que cambian de residencia durante unos años o para el resto de su vida, ya sea por motivos ecológicos —catástrofes naturales, agotamiento de los recursos, etc.—, por penurias económicas —desempleo, pobreza, hambrunas, etc.—, por problemas sociopolíticos —segmentación tribal, guerras civiles, regímenes dictatoriales, etc.— o por afán de ampliar el propio horizonte individual o colectivo —mediante la conquista militar, la creación de colonias ultramarinas, la aventura comercial, la predicación religiosa, la exploración científica, la promoción profesional, la ayuda humanitaria, etc.

Las migraciones han tenido una importancia decisiva en la historia de las sociedades humanas.[8] Gracias a los recientes hallazgos de la paleoantropología, la genética de poblaciones y la lingüística comparada, hoy sabemos que los actuales habitantes de la Tierra estamos emparentados, puesto que todos descendemos de emigrantes africanos.[9] La especie humana ha sido desde su origen una especie migratoria. Tal vez sea la más migratoria de todas ellas, pues ha sido capaz de desplazarse y adaptarse a los ecosistemas más diversos. Con razón se dice que los humanos no tenemos raíces sino pies: no estamos sujetos a la tierra como los árboles, sino que podemos movernos de un lado a otro. Nuestra propia constitución anatómica revela que estamos hechos para andar y correr erguidos largas distancias. Como ya he dicho antes, el *Homo sapiens* es un *Homo viator*.

Las grandes etapas de la historia de la humanidad están inseparablemente ligadas a otras tantas etapas de la historia de las migraciones humanas.[10] De hecho, las grandes migraciones humanas han sido el motor decisivo en las sucesivas oleadas de globalización que han tenido lugar a lo largo de la historia. Para poder dar cuenta de esos sucesivos movimientos migratorios, usaré el término «globalización» en un sentido muy amplio, como el proceso histórico de «larga duración» a través del cual la especie humana ha ido poblando el globo terrestre en un doble movimiento centrífugo y centrípeto, es decir, mediante la dispersión geográfica, la diversificación cultural y la hostilidad política de los distintos grupos humanos, pero también mediante la formación de redes de interacción social que han hecho posible el mestizaje parental y cultural y, con él, la circulación de personas, costumbres, idiomas e ideas.

Si entendemos la globalización en este sentido amplio, como el poblamiento de todo el globo terrestre por parte de los seres humanos, entonces es posible hablar de cuatro

grandes etapas en el proceso histórico de globalización, que habrían sido el resultado de otras tantas olas migratorias de la especie humana.[11]

La primera gran ola migratoria, la que protagonizaron nuestros primeros antepasados africanos, se inició hace unos 70 000-90 000 años, se prolongó durante todo el Paleolítico e hizo posible que la especie humana se extendiese por toda la Tierra. Hace unos 10 000 años, al comienzo de la Revolución neolítica, los humanos habitaban ya en África, Eurasia, América y Oceanía. Este fue el primer poblamiento global de la historia, sin el cual no se habría desarrollado la gran diversidad física y cultural de la especie humana. Y una hazaña tan sorprendente la realizaron las primeras sociedades humanas, es decir, unas pequeñas bandas nómadas de cazadores, pescadores y recolectores. De esta hazaña podemos extraer dos conclusiones: primera, que la capacidad organizativa, adaptativa e inventiva de las primeras sociedades humanas fue tanto o más valiosa que la de cualquier otra sociedad más «evolucionada» o «civilizada», pues sin esa extraordinaria creatividad de nuestros primeros antepasados no habría podido constituirse la humanidad como tal ni habría podido extenderse por toda la Tierra; segunda, que el nomadismo rotatorio no es incompatible con el nomadismo migratorio, puesto que un grupo humano puede migrar de una región a otra y seguir practicando en su nueva residencia el nomadismo rotatorio.

La segunda gran ola migratoria se inicia en el Neolítico, y está vinculada a la formación de las primeras sociedades estamentales y a los grandes imperios territoriales.[12] Hace unos 5 300 años surgen los primeros Estados-ciudad en Mesopotamia. Un milenio después, hacia el año 2370 a.C., aparece el primer imperio de la historia: el rey Sargón de Acad conquista Mesopotamia y llega hasta el Mediterráneo. A este primer imperio acadio le siguen otros muchos en la misma y en otras regiones: Egipto, India, China, Centroamérica, los Andes y África central. En todos estos casos aparece un nuevo tipo de migración, en la que unos pueblos se extienden geográficamente mediante la conquista y el sojuzgamiento de sus vecinos, a los que imponen un coactivo régimen de dominación estatal o estamental. Junto con los grandes imperios territoriales, que requieren la movilidad a largas distancias de soldados, funcionarios y mercaderes, aparecen también las grandes religiones teológicas, que fomentan la movilidad de profetas, sacerdotes y peregrinos.

Uno de los más poderosos imperios fue el romano, porque heredó los hallazgos técnicos y organizativos de sus predecesores orientales y porque unificó la civilización mediterránea en torno a dos grandes tradiciones culturales: la grecolatina y la judeocristiana. A partir del año 410, la parte occidental del Imperio romano-cristiano fue conquistada por los pueblos «bárbaros», procedentes del norte y este de Eurasia, aunque estos, a su vez, se adhirieron al cristianismo de la Iglesia romana. Y del encuentro entre unos y otros pueblos surgieron las monarquías cristianas de la Europa occidental, que a partir de 1492 comenzaron a convertirse en grandes potencias coloniales y a extender su poder por toda la Tierra.

La tercera gran ola migratoria tiene lugar a partir del siglo XVI: los modernos Estados de Europa occidental conquistan y colonizan al resto de los pueblos de la Tierra en

sucesivas etapas de expansión que llegan hasta la Segunda Guerra Mundial. Sin esta gran expansión demográfica y cultural de los europeos no es posible entender el desarrollo de la moderna sociedad capitalista y su aplastante victoria sobre las otras sociedades humanas, hasta el punto de convertirse en la primera sociedad mundial. En poco más de 400 años, la población europea se multiplicó y extendió por toda la Tierra, y en algunas regiones —Norteamérica, Sudamérica, Australia y Nueva Zelanda— acabó sustituyendo a las poblaciones indígenas o prevaleciendo demográficamente sobre ellas. Como dice Alfred W. Crosby, estas regiones se convirtieron en las Nuevas Europas: alejadas de la vieja Europa, pero con un clima similar, permitieron a los colonos europeos llevar consigo todo su ecosistema biológico y cultural, gestado en el continente eurasiático desde la Revolución neolítica y el surgimiento de los grandes imperios agrarios.[13]

Así que la expansión de la moderna sociedad capitalista, que fue la primera sociedad mundial, la primera en tejer redes de relaciones sociales a través de toda la Tierra, no habría sido posible sin ese gran movimiento migratorio mediante el cual los pueblos de Europa occidental se extendieron al resto de los continentes y se impusieron a los otros pueblos, estableciendo regímenes de dominación colonial, instaurando formas modernas de esclavitud y recurriendo incluso al exterminio de las comunidades nativas más rebeldes. La gran división social que en la actualidad separa el Sur del Norte, es decir, a los países más pobres de los más ricos —Estados Unidos, Canadá, Europa occidental, Japón, Australia y Nueva Zelanda, todos ellos poblados por europeos o descendientes de europeos, a excepción de Japón— es heredera directa de aquella gran expansión colonial de los pueblos europeos que impusieron su poder al resto de los pueblos de la Tierra.

Finalmente, la cuarta gran ola migratoria es la que ha tenido lugar en las últimas décadas, tras la descolonización de las últimas colonias europeas, la aparición de las nuevas tecnologías del transporte y de la comunicación, la ofensiva neoliberal del capitalismo euroatlántico, el final de la Guerra Fría y el comienzo de la sociedad global. El capitalismo neoliberal ha acentuado las desigualdades entre el Norte y el Sur, e incluso dentro de los países del Norte, y este creciente desequilibrio económico se ha unido a un desequilibrio demográfico de signo inverso: el crecimiento de la población mundial se ha acelerado en los países pobres, mientras que en los países ricos ha descendido la tasa de natalidad, aumentando el envejecimiento de la población y disminuyendo el porcentaje de población activa.

Este creciente desequilibrio económico y demográfico entre el Norte y el Sur, junto con la mayor movilidad facilitada por los nuevos medios de transporte y comunicación, y la consiguiente reorganización mundial de la división social del trabajo, es lo que explica la cuarta gran ola migratoria que ha tenido lugar en las últimas décadas, sobre todo a partir de los años 90, tras el fin de la Guerra Fría. Estamos asistiendo al inicio de un nuevo ciclo migratorio, pero esta vez de sentido contrario: ya no va de los países europeos a las colonias o excolonias ultramarinas, sino de los más pobres a los más ricos: Europa occidental, Norteamérica, Australia, Nueva Zelanda y las monarquías petroleras del Golfo Pérsico.

Según el informe publicado por el PNUD en 2004,[14] la ola migratoria de las últimas décadas difiere de las anteriores, tanto cuantitativa como cualitativamente, porque es inseparable del proceso de globalización que está creando una sola sociedad mundial cada vez más interdependiente e intercultural. En cuanto a la dimensión cuantitativa de estas nuevas migraciones, el número de personas migrantes «aumentó desde 76 millones en 1960 hasta 154 millones en 1990, y llegó a los 175 en 2000». Según otro informe posterior, elaborado por la Comisión Mundial sobre la Migraciones Internacionales, en 2005 había ya 191 millones de migrantes.[15] Sin embargo, según el PNUD, «más que un aumento numérico, lo que ha sufrido cambios radicales es la estructura del proceso migratorio». Entre esos «cambios radicales», el PNUD señala que las nuevas migraciones se dirigen casi en exclusiva de los países pobres a los ricos, que cuentan ya con más del 10% de población inmigrante.

Desde los años 90 del pasado siglo, Europa se ha convertido en la primera zona receptora de inmigrantes, unos 600 000 al año, y la más importante fuente de remesas financieras enviadas por los migrantes a sus países de procedencia, cuyo montante es superior a las ayudas oficiales al desarrollo. Según el citado informe de la Comisión Mundial sobre las Migraciones Internacionales, en 2005 había 64 millones de inmigrantes en Europa, 44,5 en Norteamérica, 4,7 en Australia y Nueva Zelanda, y 2 en Japón. Además, las migraciones se están dirigiendo también a los llamados «países en desarrollo» o «países emergentes»: ya hay 51 millones de inmigrantes en países asiáticos, 17 millones en países africanos y 7 en países latinoamericanos. Y la previsión es que estas cifras de migrantes sigan creciendo en los próximos años.

Teniendo en cuenta las cuatro grandes olas migratorias que acabo de enumerar muy brevemente, y en particular las últimas cifras sobre las actuales migraciones internacionales, ya no es posible seguir manteniendo el viejo prejuicio eurocéntrico que establecía una secuencia evolutiva entre el nomadismo de las sociedades salvajes y el sedentarismo de las sociedades civilizadas.

IV

Pero el nomadismo no consiste solo en el desplazamiento físico, ya sea rotatorio o migratorio, sino también en el *desplazamiento imaginario*. No es necesario moverse para viajar en el espacio y en el tiempo. La imaginación permite a los seres humanos, al menos de forma transitoria, vivir otras vidas y habitar otros mundos, sin necesidad de migrar en el espacio ni de mutar en el tiempo. Este es el papel crucial de los relatos, los ritos, los cantos, las imágenes, las representaciones dramáticas y audiovisuales, desde los mitos más antiguos hasta las más recientes creaciones artísticas y literarias, pasando por las religiones, las ciencias y las filosofías.

El lenguaje hablado y, en general, todas las formas de expresión simbólica nos permiten trascender el aquí y ahora inmediato, entremezclar en una trama de sentido más o menos coherente toda nuestra experiencia vivida —percepciones, acciones, recuerdos, proyectos, deseos, temores, sueños, etc.—, componer un mapa del mundo susceptible de

ser compartido con otros, dotarnos de una identidad más o menos duradera e inventar nuevas identidades y nuevas formas de lo real.

Sin esta capacidad simbólica, figurativa o imaginativa, no habríamos podido constituirnos como humanos. El *Homo sapiens* es un animal nómada, pero es también un animal simbólico. Más aún, es su capacidad simbólica la que le permite trazar mapas del mundo y desplazarse a través de ellos. Los viajes físicos alimentan la imaginación simbólica, pero los viajes simbólicos preceden e invisten siempre a los desplazamientos físicos, dándoles una cierta orientación y un cierto significado.

De hecho, el mundo compartido por un determinado grupo humano no es simplemente el mundo percibido, el ecosistema natural en el que ese grupo habita, sino más bien el mundo transfigurado por la acción y la imaginación del propio grupo, el territorio simbólico en el que se han ido entretejiendo las luchas, los trabajos, los amores, en fin, las experiencias vividas por los distintos individuos y las distintas generaciones. Todas esas luchas, trabajos y amores no se despliegan solo en el campo de los cuerpos físicos y de las distancias espaciotemporales, sino también en ese otro campo simbólico donde se construyen las identidades individuales y colectivas.

Las pequeñas comunidades que practican el nomadismo rotatorio, a pesar de realizar desplazamientos físicos más o menos largos en el espacio y en el tiempo, siempre se consideran en su propia casa, siempre se encuentran en el centro del mundo, sencillamente porque llevan la casa y el mundo consigo. Y no solo los llevan materialmente sobre sus hombros, sino que también los llevan de manera simbólica en su pensamiento, en sus palabras, en sus gestos, en su cuerpo, en su forma de vida.

Algo parecido les ocurre a los individuos y a los grupos que practican el nomadismo migratorio. También ellos llevan consigo su propio mundo. Pero, en su caso, han de confrontarlo con los mundos de otros individuos y otros grupos, con los que han de convivir en su nuevo destino. Esa confrontación puede provocar violentos conflictos, pero también procesos de mestizaje parental y cultural a través de los cuales se engendran nuevos mundos y nuevas identidades.

El viejo prejuicio evolutivo y eurocéntrico ha querido establecer, también en el orden de las configuraciones simbólicas del mundo, un movimiento de progreso ascendente que conduciría del *mito* (nómada) a la *razón* (sedentaria). No me refiero solo a la tradición filosófica que va de Platón a Hegel, sino también al credo positivista de las ciencias sociales euroatlánticas que a partir del siglo XIX postularon una secuencia histórica entre la magia, la religión y la ciencia, como si se tratase de las tres grandes etapas evolutivas del pensamiento humano. La expansión europea al resto del mundo habría sido, desde este punto de vista, una gran cruzada civilizatoria de la raza blanca destinada a llevar las luces de la razón científica a los atrasados pueblos de color, sumidos en las tinieblas de la magia y de la religión.

Esta «mitología blanca», como la llamó Derrida, ha sido cuestionada por autores muy diversos, desde Lévi-Strauss hasta Blumemberg, pasando por la filosofía posestructuralista y los recientes estudios culturales y poscoloniales. En la segunda mitad del siglo XX se produce la descolonización de las últimas colonias europeas, surgen

nuevas potencias emergentes —Rusia, Japón, China, India, Indonesia, Corea del Sur, Brasil, Sudáfrica, Turquía, etc.—, se inician las migraciones que van del Sur al Norte, y todo ello acaba poniendo en cuestión la hegemonía política y cultural de Occidente. En su lugar, hemos comenzado a experimentar la «sincronía de lo asincrónico», es decir, un complejo y conflictivo entretejimiento de tradiciones históricas y culturales muy diversas, un mestizaje cada vez mayor entre una pluralidad de mundos simbólicos que hasta ahora habían permanecido relativamente separados.

El antropólogo indoamericano Arjun Appadurai ha llamado la atención acerca de dos fenómenos fundamentales del actual proceso de globalización: por un lado, las grandes migraciones internacionales que se mueven por motivos muy diversos —emigrantes económicos, refugiados y exiliados políticos, profesores e investigadores, activistas sin fronteras, predicadores religiosos, soldados, terroristas, mafiosos, etc.— y que acaban creando «comunidades en diáspora» con múltiples redes sociales que conectan los lugares de origen y los lugares de destino; por otro lado, las nuevas tecnologías del transporte y de la comunicación, que no solo permiten la interconexión física de los migrantes, sea cual sea el lugar del mundo en el que se encuentren, sino también la construcción imaginaria de nuevos mundos simbólicos, de nuevas identidades colectivas y de nuevas trayectorias biográficas.[16]

Appadurai retoma las reflexiones de Antonio Gramsci acerca de la importancia de la dimensión simbólica en las luchas sociales por la hegemonía cultural, la tesis de Benedict Anderson sobre las naciones como «comunidades imaginadas» y la teoría social de Cornelius Castoriadis sobre la «institución imaginaria de la sociedad», y lo reúne todo para resaltar el papel desempeñado por la imaginación en la era de la globalización. Las primeras comunidades tribales construyeron su identidad colectiva mediante mitos y ritos de transmisión oral; los grandes imperios y las grandes religiones se basaron en el uso de la escritura para fijar las leyes y los textos sagrados; las naciones de los modernos Estados europeos se forjaron gracias a la imprenta, a la difusión de los medios de comunicación escritos y a la alfabetización obligatoria de la población; de manera análoga, los actuales medios electrónicos de comunicación están permitiendo a las comunidades en diáspora construir una identidad desterritorializada y mestiza que se extiende a través de las fronteras políticas y que se entremezcla con otras identidades. El propio Appadurai, nacido y criado en India, emigrado como estudiante universitario a Reino Unido y después a Estados Unidos, casado con una estadounidense, con la que tiene un hijo indoamericano, y residente durante décadas en Estados Unidos, sería un ejemplo entre otros muchos de los nuevos nómadas cosmopolitas que tienen varias patrias y varias identidades a un tiempo. Por eso, Appadurai se suma a quienes postulan la crisis del Estado-nación en la era de la globalización y plantea la necesidad de repensar los vínculos comunitarios teniendo en cuenta esta nueva realidad engendrada por las nuevas migraciones internacionales y los nuevos medios de comunicación: la formación de múltiples comunidades imaginadas, desterritorializadas y solapadas entre sí.

V

El nomadismo rotatorio y el migratorio son dos formas de desplazamiento físico en el espacio, pero difieren entre sí porque el primero es un movimiento cíclico de ida y vuelta, mientras que el segundo es un movimiento de ida que en muchos casos ya no tiene vuelta atrás. Por supuesto, entre ambos tipos de nomadismo caben todo tipo de situaciones intermedias. La rotación puede transformarse en una migración sin fin, adoptando así la forma no ya del círculo, sino de la espiral. Y la migración, a su vez, puede dar lugar a un nuevo tipo de rotación, a una especie de ida y vuelta periódica entre el país de origen y el de destino o, incluso, a la posibilidad de estar virtualmente en ambos lugares a un tiempo, como les ocurre hoy a las globalizadas comunidades en diáspora, conectadas en red por los nuevos medios de comunicación electrónicos. En cualquier caso, estos dos tipos de desplazamiento espacial están siempre acompañados e investidos por el desplazamiento simbólico que tiene lugar por medio de la actividad expresiva, figurativa o imaginativa.

Ahora bien, en este nomadismo de la imaginación se da una dialéctica temporal análoga a la dialéctica espacial entre la rotación y la migración. Por un lado, la imaginación puede permitirnos realizar un viaje de ida y vuelta, una especie de suspensión temporal de nuestra identidad y de nuestro mundo cotidianos, un paréntesis más o menos duradero en cuyo intervalo nos permitimos adoptar otras identidades y habitar otros mundos. Pero, una vez concluido el viaje imaginario, retornamos de nuevo al mismo lugar del que habíamos partido. Esta alternancia temporal es la que solemos practicar cuando cultivamos toda clase de sueños, juegos, fiestas, ritos, artes y literaturas. Sin embargo, ¿es cierto que volvemos exactamente al mismo lugar después de haber imaginado otras identidades y otros mundos?

Porque la imaginación también puede llevarnos a realizar un viaje sin retorno, una migración o conversión existencial, una mutación profunda de nuestra identidad y de nuestro mundo cotidianos, una invención efectiva de otra identidad y de otro mundo, es decir, una transformación biográfica e histórica de nuestras condiciones de vida. Estos dos tipos de imaginación se corresponden con las dos formas de ficción que en otro lugar he llamado «simulación» y «metamorfosis», inspirándome en la distinción esbozada por Elias Canetti en *Masa y poder*.[17] Mientras que la simulación es una transformación aparente y transitoria, una máscara de quita y pon, la metamorfosis es una mutación real e irreversible. Pero, de la misma manera que entre el nomadismo rotatorio y el migratorio caben toda clase de situaciones intermedias, lo mismo sucede entre la simulación y la metamorfosis: lo que comienza siendo una mera ficción puede acabar convirtiéndose en una nueva realidad histórica. A esto se refiere Paul Ricœur cuando habla de la «identidad narrativa» y de la capacidad que tienen los relatos de ficción para «refigurar» el mundo cotidiano.[18]

En la medida en que la imaginación no se limita a acompañar e investir simbólicamente los desplazamientos físicos, sino que los anticipa, los impulsa y los orienta; más aún, en la medida en que la imaginación no provoca solo desplazamientos en el espacio, sino también transformaciones en el tiempo, entonces podemos hablar de un cuarto tipo de nomadismo: la mutación o metamorfosis.

Llamo *mutación* o *metamorfosis* a un tipo de desplazamiento que tiene lugar no en el espacio, sino en el tiempo, y que no consiste en una mera configuración simbólica de realidades ya dadas o en una mera simulación transitoria de realidades imaginadas, sino en una efectiva transformación histórica de uno mismo, de la relación con los otros y del entorno físico que el uno y los otros habitan. En resumen, el nomadismo por mutación no es otra cosa que el *cambio histórico,* puesto que todo cambio histórico, ya sea rápido o lento, deliberado o imprevisto, violento o pacífico, transforma nuestro mundo cotidiano y nos transforma a nosotros.

Como ya he dicho antes, las grandes etapas de la historia de la humanidad son inseparables de las grandes migraciones humanas. Esto quiere decir que hay un vínculo profundo entre los desplazamientos espaciales y las mutaciones temporales, y que estos cambios espaciotemporales conllevan a un tiempo cambios culturales en las formas de imaginar, representar y regular el mundo en que vivimos.

En otras palabras, los cuatro tipos de nomadismo que he tratado de distinguir en las páginas precedentes son en realidad inseparables entre sí. Deberíamos tenerlos en cuenta de forma conjunta, deberíamos prestar atención a las múltiples y cambiantes combinaciones entre ellos si queremos reconstruir lo que Nietzsche y Foucault llamaron la «historia efectiva» de la humanidad, es decir, la serie de variaciones espaciotemporales que han modificado incesantemente nuestras condiciones de vida.

Pero no solo necesitamos esta nueva concepción del nomadismo para comprender el pasado, sino también para orientarnos en el porvenir. No solo puede sernos útil en nuestras narraciones biográficas e históricas, sino también en nuestras iniciativas éticas y políticas, porque ante la globalización *de facto* que está teniendo lugar en las últimas décadas hemos de comenzar a pensar en una globalización *de iure*. Hemos de inventar un nuevo régimen histórico-político que nos permita conjugar el nomadismo y el cosmopolitismo más allá del Estado-nación sedentario.

Nos encontramos ante dos fenómenos entrecruzados: por un lado, los poderes, los riesgos y las responsabilidades se están globalizando más allá del control y de la jurisdicción de los Estados soberanos, lo que pone en cuestión el concepto mismo de «soberanía» e incluso el concepto de «democracia», precisamente porque la soberanía y la democracia se ejercen en un territorio circunscrito por unas fronteras; por otro lado, las lenguas, las culturas, las tradiciones, los nuevos estilos de vida, las nuevas formas de familia atraviesan todas las fronteras y se mezclan en el interior de cada territorio nacional, lo que pone en cuestión la identificación de la ciudadanía con una determinada nación, religión o cultura. Estos dos aspectos de la globalización nos obligan a repensar las relaciones entre democracia y cosmopolitismo y, por tanto, las relaciones entre sedentarismo y nomadismo.

Ya no es posible seguir pensando la democracia sedentaria sin el cosmopolitismo nómada, pero tampoco es posible seguir pensando el cosmopolitismo nómada en términos exclusivamente filosóficos, religiosos, comerciales o culturales, como ha venido sucediendo hasta ahora, sino que es preciso inventar nuevas instituciones y legislaciones que sean al mismo tiempo democráticas y cosmopolitas, es decir, que tengan en cuenta

las diferentes escalas territoriales y las diferentes comunidades desterritorializadas, pues unas y otras se solapan y entrecruzan cada vez más. Hemos de «constitucionalizar» un nuevo régimen histórico-político que sea a un tiempo democrático y cosmopolita, tal y como reclaman actores sociopolíticos muy diversos de la sociedad civil global, y en especial las ONG «sin fronteras» y los nuevos movimientos sociales «altermundialistas». En pocas palabras, hemos de comenzar a construir una democracia sin fronteras para nómadas cosmopolitas.[19]

1 Publicado previamente en A. Fernández Vicente (ed.), *Nomadismos contemporáneos. Formas tecnoculturales de la globalización,* Murcia, Editum, 2010, pp. 31-51. Una versión más breve, con el título «Nómadas cosmopolitas», apareció en *Cuadernos del Ateneo de La Laguna*, 28 (2009), pp. 11-22.

2 *Survival Internacional,* el movimiento por los pueblos indígenas, http://www.survival.es

3 *Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, Organización de Naciones Unidas, http://www.ohchr.org/SP/Issues/IPeoples/Pages/Declaration.aspx

4 A. Campillo, *Diálogo de los mundos,* Murcia, Editora Regional, 1986, p. 13.

5 A. Campillo, *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia,* Madrid, Akal, 2001, p. 17.

6 *Organización Mundial del Turismo*, Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, Organización de Naciones Unidas, http://www.unwto.org/index_s.php

7 *Instituto de Estudios Turísticos*, Ministerio de Industria, Turismo y Comercio, Gobierno de España, http://www.iet.tourspain.es/paginas/home.aspx?idioma=es-ES

8 Para un desarrollo más amplio de las ideas expuestas en este apartado acerca de las migraciones, remito a mi artículo «Ciudadanía y extranjería en la sociedad global», recogido en A. Campillo, *El concepto de lo político en la sociedad global,* Barcelona, Herder, 2008, pp. 89-120.

9 S. Oppenheimer, *Los senderos del Edén. Origen y evolución de la especie humana,* Barcelona, Crítica, 2004; L.L. Cavalli-Sforza, *Genes, pueblos y lenguas,* Barcelona, Crítica, 1997; F. Fernández-Armesto, *Los conquistadores del horizonte. Una historia global de la exploración,* Barcelona, Ariel, 2012.

10 Las cuatro olas migratorias de las que hablaré a continuación se corresponden con los cuatro grandes tipos de sociedad que han ido apareciendo a lo largo de la historia humana: las sociedades tribales, las sociedades estamentales, la moderna sociedad capitalista y la naciente sociedad global. He justificado y desarrollado esta tipología en A. Campillo, *Variaciones de la vida humana, op. cit.*

11 Estas cuatro etapas en el proceso de globalización se corresponden solo parcialmente con las «tres olas de globalización» a las que se refiere Robbie Robertson (*Tres olas de globalización. Historia de una conciencia global,* Madrid, Alianza, 2005): según él, la primera ola es el surgimiento de los imperios comerciales en los siglos XVI y XVII, la segunda es la Revolución Industrial del siglo XIX y la tercera es el orden mundial surgido a partir de 1945. Robertson no tiene en cuenta las dos grandes olas globalizadoras anteriores a 1492, y después de esa fecha yo destaco solo dos grandes olas: las migraciones vinculadas a la expansión europea y las migraciones de la era poscolonial actual.

12 M. Mann, *Las fuentes del poder social, I. Una historia del poder desde los comienzos hasta 1760 d.C.,* Madrid, Alianza, 1991; J. Burbank y F. Cooper, *Imperios. Una nueva visión de la Historia universal*, Barcelona, Crítica, 2011.

13 A.W. Crosby, *Imperialismo ecológico. La expansión biológica de Europa, 900-1900,* Barcelona, Crítica, 1988; J. Diamond, *Armas, gérmenes y acero. La sociedad humana y sus destinos*, Madrid, Debate, 1998; F. Mauro, *La expansión europea, 1600-1870,* Barcelona, Labor, 1975; G. Parker, *La revolución militar. Innovación militar y apogeo de Occidente, 1500-1800,* Madrid, Alianza, 2002; E. Hobsbawm, *La era del imperio, 1875-1914,* Barcelona, Crítica, 2001.

14 PNUD, *Informe sobre Desarrollo Humano 2004. La libertad cultural en el mundo diverso de hoy,* Madrid, Ediciones Mundi-Prensa, 2004, especialmente pp. 87 y 99-100.

15 Organización de Naciones Unidas, *Las migraciones en un mundo interdependiente: nuevas orientaciones para actuar;* Informe de la Comisión Mundial sobre las Migraciones Internacionales, https://repositorio.uam.es/handle/10486/678148 y http://www.un.org/spanish/esa/progareas/pop.html

16 A. Appadurai, *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización,* Buenos Aires, Trilce/FCE, 2001.

17 «La metamorfosis», en E. Canetti, *Obras completas I. Masa y poder,* Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2002, pp. 429-494; «Ficción, simulación, metamorfosis», en A. Campillo, *La invención del sujeto,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, pp. 191-201.

18 P. Ricœur, *Tiempo y narración,* 3. vols., México, Siglo XXI, 1995-1996 (orig. francés, 1983-1985); *Sí mismo como otro,* Madrid, Siglo XXI, 1996; e *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós/ICE de la UAB, 1999.

19 He abordado esta propuesta de una «democracia cosmopolita» en «¿Democracia sin fronteras?», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 34 (2009), pp. 5-32, y en esta misma obra, en el capítulo 5.

4. La crisis de la democracia en la era global[1]

I

Antes de analizar la crisis de la democracia en la era global, me gustaría hacer algunas precisiones sobre el concepto de «democracia», definido por Aristóteles como el gobierno de los pobres o de la mayoría, por oposición al gobierno de los ricos o de la minoría (aristocracia) y al de un solo hombre (monarquía). Sobre todo, quisiera poner en cuestión el gran relato histórico que ha prevalecido hasta ahora a propósito de este concepto, pues en mi opinión responde a un doble prejuicio: evolutivo y eurocéntrico.

Según el relato dominante, la democracia es un régimen político que nace en la Grecia antigua como democracia directa de pequeña escala (el Estado-ciudad), que renace con las revoluciones políticas modernas como democracia representativa de gran escala (el Estado-nación) y que desde Europa occidental se extiende al resto del mundo a través de un doble y sucesivo proceso de colonización y descolonización.

Este gran relato está sostenido por un prejuicio eurocéntrico que debe ser problematizado. Me limitaré a enunciar cuatro argumentos que suelen ser pasados por alto: 1) durante la mayor parte de su historia, la tradición política europea ha sido demofóbica, pues los lugares y períodos con regímenes democráticos han sido la excepción y no la regla; 2) todas las democracias occidentales (antiguas y modernas), hasta finales del siglo XIX, han estado restringidas a los varones adultos, cabezas de familia, propietarios —de tierras, animales e incluso personas— y «civilizados», es decir, sucesivamente, helenos, romanos y cristianos; 3) fuera de Europa también surgieron repúblicas urbanas con un régimen democrático restringido, como en la antigua India;[2] 4) las primeras sociedades democráticas fueron en realidad las llamadas sociedades «prehistóricas», «primitivas» o «salvajes», que desde África se extendieron a todo el planeta, que todavía sobreviven en unos pocos lugares y a las que el antropólogo Pierre Clastres denominó «sociedades contra el Estado», precisamente porque en ellas el poder es ejercido de manera colectiva por toda la comunidad.[3]

El prejuicio evolutivo, estrechamente vinculado al eurocéntrico, presupone: 1) que todas las sociedades deben seguir una misma trayectoria histórica en una serie de etapas que van de la menos a la más evolucionada; 2) que el Occidente moderno ha sido la sociedad más evolucionada de todas y, por tanto, la única legitimada para dominar y guiar a los demás pueblos de la Tierra. Con muy pocas excepciones, la mayor parte de

los filósofos ilustrados y decimonónicos de Europa occidental defendieron esta concepción evolutiva y eurocéntrica de la historia universal.[4]

Pues bien, entre 1914 y 1945 se produjo la «guerra civil europea»,[5] es decir, una sucesión de guerras, revoluciones, deportaciones y genocidios que causaron la muerte de unos noventa millones de personas. La Europa civilizada colapsó y sus pueblos se entregaron a la mayor barbarie de la historia. Pensadores como Walter Benjamin y Hannah Arendt tomaron nota de ese colapso, plantearon la necesidad de cuestionar la concepción teleológica de la historia y comenzaron a entender la democracia como un ideal político regulador no situado en un futuro previsible y feliz, sino en un pasado discontinuo que es preciso recordar y reactivar de manera continua.

Además, ese ideal político no tiene una forma definida y definitiva, no es un modelo único con respecto al cual podamos valorar y jerarquizar todas las sociedades y épocas de la historia, sino que ha dado lugar a instituciones y procedimientos muy diversos. Como dice Charles Tilly, en la historia se han dado continuos procesos de «democratización» y «desdemocratización». En su libro *Democracia,* publicado poco antes de su muerte, ofrece un amplio panorama histórico y geográfico, aunque se centra en las democracias modernas de los dos últimos siglos y presta especial atención a algunos casos paradigmáticos, entre ellos España.[6]

Tilly niega que se pueda establecer un único modelo estándar y ahistórico de democracia con el que evaluar y clasificar todos los regímenes políticos actualmente existentes —como hace la Freedom House en sus informes anuales, en los que divide los países en «libres», «parcialmente libres» y «no libres»—. Y también niega que haya una evolución histórica que conduzca de manera progresiva a la democratización de todos los sistemas políticos, como defendieron tras el final de la Guerra Fría los ideólogos del «final de la historia»[7] y los teóricos políticos de las sucesivas «olas de democratización».[8] Frente a estos dos supuestos evolutivos y eurocéntricos, Tilly defiende la diversidad histórica y geográfica de los regímenes democráticos y la reversibilidad de los procesos de «democratización» y «desdemocratización». En el prefacio del libro, advierte: «La democratización es un proceso dinámico que siempre permanece incompleto y corre permanentemente el riesgo de inversión, de desdemocratización».[9]

Por eso, para evaluar en cada caso concreto si un determinado régimen político se está democratizando o desdemocratizando, Tilly propone tener en cuenta tres criterios básicos: 1) la mayor o menor conexión entre las redes de confianza cívicas y los poderes públicos; 2) la mayor o menor independencia de las políticas públicas con respecto a las desigualdades de estatus entre diferentes grupos sociales; y 3) la mayor o menor existencia de centros de poder autónomos con capacidad para ejercer presión o coacción en los poderes públicos y en el conjunto de la ciudadanía.

II

La «crisis de la democracia» a la que alude el título de este capítulo no es, pues, la crisis de la democracia en general, como ideal político normativo, pues este ideal no solo no

está en crisis sino que en las últimas décadas se ha convertido en un «valor universal»[10] y ha sido consagrado como tal en muchos tratados internacionales y en los textos constitucionales de casi todos los países del mundo. La paradoja es que junto a esta universalización del ideal democrático se ha dado un proceso de degradación de los regímenes democráticos realmente existentes, de modo que ese «valor universal» es invocado hoy por las élites dominantes como una coartada ideológica para defender unas democracias muy degradadas e impedir su renovación.

Voy a ocuparme, pues, de la degradación y la crisis de legitimidad de un cierto régimen de organización de la democracia que surge en el tránsito del siglo XIX al XX, al extenderse el «sufragio universal» como una triple conquista del movimiento obrero —que logra el voto activo y pasivo para los trabajadores varones—, de los movimientos anticolonialistas y antiesclavistas —que lo logran para los pueblos no europeos— y del movimiento feminista —que lo logra para las mujeres burguesas y proletarias, europeas y no europeas—. Es entonces cuando surge la llamada «democracia de partidos» en el marco del Estado-nación soberano, con una serie de características novedosas:

a. Aparecen los «partidos de masas». Estas nuevas organizaciones políticas crean sus propias redes de apoyo y a través de ellas se vinculan con determinados grupos sociales: la vieja aristocracia terrateniente, la nueva burguesía financiera, industrial y comercial, el proletariado urbano sindicado, el pequeño campesinado, etc.
b. Surge la confrontación electoral, la formación de mayorías y minorías parlamentarias y la consiguiente lucha por el poder entre la «derecha» y la «izquierda», es decir, entre los diferentes partidos de clase, con sus alianzas y enfrentamientos.
c. El partido-masa, debido a su gran implantación social, se convierte en el mediador único entre el Estado y la ciudadanía: es la organización aglutinante de un determinado grupo social y su «representante» en las instituciones de gobierno.

A partir de 1945 la «democracia de partidos» vivió su época dorada en aquellos países en los que la democracia parlamentaria se encontraba ya implantada —no fue el caso de las dictaduras del sur de Europa, entre ellas España, que accedieron a la democracia a mediados de la década de 1970—. Durante los «treinta años gloriosos», aproximadamente entre 1945 y 1973, se produjo en los países democráticos un gran «pacto social» entre el capital y el trabajo, entre la patronal y los sindicatos, que permitió la construcción del «Estado de bienestar», la formación de las «clases medias» y la amplia legitimación social de la democracia liberal como democracia de partidos.

El cénit de esta época dorada fue la década de 1960: se amplía la clase media, se extiende la sociedad de consumo, se popularizan los medios de comunicación de masas —radio, televisión, cine—, la confrontación política se convierte en un espectáculo mediático que requiere grandes recursos económicos, las campañas electorales se

encarecen, los partidos recurren cada vez más a la corrupción política para financiarse, y, por último, comienzan a perder su condición de partidos de clase y a convertirse en partidos «atrápalotodo», *catch-all party* o *Volkspartei,*[11] es decir, desdibujan su identidad ideológica, tratan de seducir a los más diversos sectores del electorado y son controlados por el líder político que es capaz de ganar más votos.

En la década de 1970 confluyen varios cambios decisivos. En 1971, el presidente estadounidense Nixon rompe los acuerdos de Bretton Woods que habían sostenido el sistema monetario y financiero mundial desde 1945, abandona el patrón oro y convierte el dólar en la moneda de reserva mundial, lo que permitirá a su país atraer los capitales de todo el mundo y financiar así su doble déficit público y comercial.[12] En 1973, la OPEP —creada en 1960 por varias excolonias europeas— triplica el precio del petróleo, lo que provoca la primera gran crisis energética mundial. Ese mismo año, con el apoyo de Nixon, Pinochet da un golpe militar en Chile y pone fin al gobierno democrático del socialista Allende. Asesorado por economistas chilenos formados en la Universidad de Chicago, el gobierno de Pinochet aplica por primera vez las recetas de Milton Friedman y Arnold Harberger. Friedman apoya abiertamente el programa económico del dictador y elogia el «milagro de Chile». Este es el inicio de la gran ofensiva neoliberal, bautizada en 1989 por John Williamson como «Consenso de Washington». Tras la llegada al poder de Thatcher en Reino Unido (1979-1990) y de Reagan en Estados Unidos (1981-1989), ambos tratan de imponer ese «consenso» en todo el mundo, sobre todo en los países endeudados del Sur, mediante una serie de programas —reestructuración de la deuda, privatización del sector público, liberalización del comercio y las finanzas, etc.— gestionados por organismos internacionales como el BM, el FMI y la OMC.[13]

En resumen, a partir de 1980 se inicia la hegemonía global del capitalismo neoliberal, es decir, la ruptura del gran «pacto social» que había estado vigente desde la Segunda Guerra Mundial. Y con ella comienza la crisis de legitimidad de la democracia de partidos, en la que es necesario diferenciar tres aspectos diferentes:

a. El *descrédito de la representación política,* es decir, del vínculo de confianza y de rendición de cuentas entre los representantes y los representados, un vínculo que había sido monopolizado en exclusiva por los partidos políticos.
b. El *deterioro de la justicia social y fiscal,* es decir, de los mecanismos de reparto igualitario entre toda la ciudadanía, tanto de los derechos sociales y los recursos públicos como de los deberes contributivos y las sanciones a los infractores.
c. El *desajuste de la escala territorial,* es decir, la multiplicación de los espacios geopolíticos donde se ponen en juego los riesgos globales, las relaciones de poder y las exigencias de responsabilidad, por encima y por debajo del Estado-nación.

Estos tres aspectos están estrechamente relacionados entre sí: la crisis de la representación política no es separable del aumento de la injusticia social; y estos dos

fenómenos, a su vez, se encuentran conectados con el creciente desajuste entre la escala estatal de las democracias y la dialéctica local/global de los poderes económicos y de los grandes riesgos sociales, tecnológicos y ecológicos que afectan a toda la humanidad.

No obstante, a pesar de que son inseparables entre sí, conviene analizar en su especificidad cada uno de estos tres problemas: la *representación,* la *justicia* y la *escala*.

III

En los últimos años se han publicado muchos estudios acerca de la crisis de la democracia de partidos, pero me parece especialmente valiosa la obra póstuma del politólogo irlandés Peter Mair *Gobernando el vacío* (2015). El enfoque de Mair es más restringido que el de Tilly: se centra en las instituciones representativas parlamentarias y se apoya sobre todo en encuestas y datos estadísticos; además, el marco histórico de su análisis son los países de Europa occidental desde la década de 1980, aunque él considera que sus conclusiones son extrapolables a las demás democracias del mundo.

Mair formula su tesis central en la primera frase del libro: «La era de la democracia de partidos ha pasado».[14] Desde los inicios del siglo XX, a medida que el sufragio universal se extiende a todos los ciudadanos adultos de un país, surgen los «partidos de masas» y la democracia parlamentaria se consolida como una «democracia de partidos». Los partidos políticos se convierten en unas asociaciones intermedias que articulan y monopolizan el vínculo de la representación entre el Estado y la ciudadanía, es decir, entre los gobernantes y los gobernados. Pero a partir de 1960, como ya advirtió Otto Kirchheimer en 1966, esos partidos de masas se transforman en partidos «atrápalotodo», en los que se desdibujan las fronteras políticas e ideológicas entre derecha e izquierda, burguesía y proletariado, ricos y pobres, liberalismo y socialismo, etc. Y en la década de 1980 surgen lo que Katz y Mair denominan los «partidos cártel», cuyo objetivo prioritario es el logro de recursos económicos, de cuotas de poder institucional y de cargos remunerados en las instituciones locales, nacionales e internacionales y en todo tipo de organismos públicos y privados.[15]

Según Mair, desde el final de la Guerra Fría se ha acelerado el proceso de «vaciamiento» de la representación democrática por la convergencia de un doble proceso. Por un lado, la ciudadanía se aleja de la política, es decir, los representados se alejan de los representantes, como lo demuestran varios indicadores: cae en picado la afiliación a los partidos y a los sindicatos, disminuye la participación electoral, el voto se vuelve más volátil e imprevisible, etc. Por otro lado, los representantes se alejan de sus representados desde el momento en que los partidos «atrápalotodo» se convierten en partidos «cártel»: los líderes políticos se dedican a obtener toda clase de cargos y privilegios; patrimonializan los recursos y las estructuras del Estado; dejan de rendir cuentas y transfieren la responsabilidad de sus decisiones políticas hacia instancias no elegidas de manera democrática: comités de expertos, organismos reguladores, tribunales de arbitraje e instituciones internacionales, entre ellas las instituciones de la Unión Europea y las organizaciones económicas globales (FMI, BM, OMC, OCDE, etc.).

El resultado de este alejamiento mutuo es que los partidos políticos mayoritarios dejan de ejercer la función democrática de «representación» y entre los gobernantes y los gobernados se abre un «vacío» cada vez mayor. La legitimidad democrática de la representación popular se ve sustituida por la legitimidad tecnocrática de entidades no electas y no sujetas a la rendición de cuentas *(accountability),* pero validadas por las leyes internas de los Estados y por los tratados internacionales.

Ante esta creciente crisis de legitimidad de la democracia representativa, monopolizada durante más de un siglo por los partidos políticos mayoritarios, han surgido en las últimas décadas una serie de respuestas muy diferentes:

a. Nuevos partidos y movimientos «populistas», a derecha e izquierda del espectro político, que se oponen a los «partidos cártel» mayoritarios y a las instituciones internacionales de «gobernanza» tecnocrática, incluida la Unión Europea, porque unos y otras no tienen en cuenta los intereses del «pueblo». Los populismos de derecha renacen con fuerza desde la crisis económica de 2008 y pretenden defender la «nación» frente a los «invasores» extranjeros: migrantes, refugiados y terroristas yihadistas. Los casos más notables son el triunfo del *Brexit* en Reino Unido y la victoria de Donald Trump en Estados Unidos. Los populismos de izquierda pretenden defender a «los de abajo» frente a «los de arriba». A comienzos del siglo XXI algunos de ellos llegaron al poder en varios países de América Latina, aunque en los últimos años han perdido el gobierno o se encuentran en crisis. En Europa del sur el populismo de izquierda lo protagonizan partidos como Podemos (España), Syriza (Grecia) y la coalición que gobierna en Portugal desde 2015 (PSP, PCP y Bloco de Esquerda), mientras que el italiano Movimento 5 Stelle (M5S) es una mezcla de populismo de derecha y de izquierda.
b. Paralelamente, la crisis de la democracia de partidos ha tenido como reverso lo que Ulrich Beck llamó la «subpolítica», es decir, la repolitización de esferas de la vida social ajenas al marco de la representación parlamentaria. Desde los años sesenta y setenta del siglo XX, con la irrupción de los «nuevos movimientos sociales», la proliferación de las ONG y la aparición de las TIC, han surgido nuevas formas de organización y de movilización social con nuevas agendas políticas: pacifismo, ecologismo, feminismo, organizaciones de derechos humanos, etc.[16] Pierre Rosanvallon les ha dado el nombre de «contrademocracia»: los representados ya no confían en sus representantes, pero eso no significa que la ciudadanía se haya vuelto pasiva o indiferente hacia los asuntos públicos, sino que ha adoptado nuevos procedimientos para conseguir un control más efectivo de las élites gobernantes y una mayor participación cívica.[17]
c. En esta «contrademocracia» cabe situar a los movimientos neolibertarios que cuestionan el concepto mismo de «representación» y su monopolio por parte de los partidos y sindicatos tradicionales, y que reclaman en su lugar una

radicalización de la democracia, es decir, una democracia más directa y participativa y, sobre todo, una práctica del autogobierno a escala local y regional, centrada en la gestión colectiva de los «bienes comunes», no solo frente a los bienes «privados» del capital, sino también frente a los bienes «públicos» del Estado.[18] Algunos teóricos neocomunistas —Agamben, Esposito, Nancy, Rancière, etc.— adoptan también una crítica radical de la democracia representativa y propugnan una comunidad «impolítica» no representable ni delimitable por institución política alguna.[19]

d. En el otro extremo del neolibertarismo y el neocomunismo, pero coincidiendo con ambos en la crítica a la democracia representativa, han proliferado las propuestas neoliberales, abiertamente demofóbicas y «antipopulistas», que promueven nuevas formas de «gobernanza» tecnocrática mediante organismos «independientes» constituidos por «expertos» no electos y cercanos a los grandes *lobbies* empresariales y financieros: comisiones reguladoras, consejos asesores, tribunales de arbitraje, agencias de calificación de riesgos, organizaciones económicas internacionales, etc. Como dice Mair, la crisis de legitimidad de la Unión Europea se debe al hecho de que su propia estructura no democrática ha permitido a sus 28 Estados miembros «vaciar» la representación popular y sustituirla por procedimientos de «gobernanza» tecnocrática.

Entre las posibles vías para renovar la democracia en la era global, más allá de la desacreditada democracia de partidos, destacaré los dos enfoques que me parecen más interesantes, a pesar de que entre ellos mantienen importantes diferencias.

Un primer enfoque pretende recuperar la tradición del republicanismo cívico y adaptarla a la sociedad actual. Aquí cabe citar a Arendt, Skinner, Pocock, Castoriadis, Léfort, Pettit, Viroli, Rosanvallon, etc. Y, en el caso de España, a Manuel García-Pelayo, Antoni Domènech, Félix Ovejero, Andrés de Francisco, Fernando Quesada, Helena Béjar, etc. El objetivo de estos autores no es rechazar las instituciones representativas, sino renovarlas para que no sean monopolizadas por los «partidos cártel». Por eso se centran en el diseño jurídico-político de las mismas, para garantizar tres exigencias: un control y una distribución del poder político mediante contrapesos, limitación de mandatos y rendición de cuentas; un justo reparto de los recursos sociales mediante políticas fiscales redistributivas, servicios públicos universales y derechos básicos individuales; y una participación activa e igualitaria de toda la ciudadanía en los asuntos públicos.

Un segundo enfoque procede de autores vinculados a la tradición marxista, pero que han tratado de adaptarla a los cambios sociales de las últimas décadas. Por un lado, la pareja intelectual formada por Antonio Negri y Michael Hardt, autores de la trilogía *Imperio* (2000), *Multitud* (2004) y *Commonwealth* (2009), que han reelaborado el ideal comunista en el marco del capitalismo neoliberal. Por otro lado, la pareja intelectual y sentimental formada por Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, autores de la obra conjunta

Hegemonía y estrategia socialista (2004) y de otras muchas obras por separado,[20] en las que asumen la pérdida de centralidad de la clase obrera y la diversificación de los movimientos emancipatorios. Este segundo enfoque pretende reactivar los viejos conceptos de las primeras revoluciones modernas: soberanía, pueblo, poder constituyente, comunidad de los iguales, etc. Pero, al mismo tiempo, pretende reformularlos desde la perspectiva marxista de la «lucha de clases» y desde el concepto gramsciano de «hegemonía cultural», es decir, desde el supuesto de que la democracia no está dada, sino que esta debe construirse contra las relaciones imperantes de explotación, colonización, discriminación, etc., entre diferentes clases sociales, naciones, sexos, etc. De modo que el ejercicio democrático de la soberanía popular conlleva la formación contingente de mayorías sociales (el «pueblo», la «multitud») capaces de conquistar la hegemonía política y cultural frente a las clases dominantes. Hardt y Negri añaden, además, que estas luchas han trascendido los límites del Estado-nación soberano y han adquirido cada vez más una dimensión mundial.

Ahora bien, todas estas propuestas de renovación de la democracia, aun en el caso de que logren combinar la perspectiva republicana —centrada en los mecanismos institucionales de la representación— y la populista —centrada en la formación de los actores sociales que han de protagonizarla—, tienen un límite fundamental: la renovación de la representación no es posible si no va acompañada de una justicia social y fiscal, y si ambas no se plantean en las diferentes escalas territoriales de la sociedad global.

IV

Pasemos, pues, al segundo aspecto de la crisis de la democracia de partidos: *el deterioro de la justicia social y fiscal,* entendida como el reparto igualitario tanto de los derechos sociales y de los recursos públicos, como de los deberes contributivos y las sanciones a los infractores. En su libro *Comprando tiempo* (2016), el sociólogo alemán Wolfgang Streeck ha descrito de manera detallada este segundo aspecto de la crisis de la democracia y la ha definido como la «crisis pospuesta del capitalismo democrático».

Desde 2008 estamos sufriendo una crisis financiera y fiscal que no tiene precedentes desde el crac de 1929 y la Gran Depresión de la década de 1930. Esta nueva crisis ha socavado las bases del Estado de bienestar construido en el Occidente euroatlántico tras la Segunda Guerra Mundial. Según Streeck, el giro neoliberal de la década de 1970 puso en cuestión la alianza entre el capitalismo y la democracia, que se había instaurado en los inicios de la Guerra Fría con el objetivo de ser exportada al resto del mundo y frenar así el avance del comunismo y la influencia de la Unión Soviética.

En las últimas décadas, y en especial tras el fin de la Guerra Fría, se ha agudizado la tensión entre la democracia y el capitalismo, y esto ha hecho que se multipliquen los conflictos entre la ciudadanía, los gobiernos y los dueños del capital. La tesis de Streeck es que la crisis final de esta tensión ha sido postergada una y otra vez gracias a que los gobiernos han ido *comprando tiempo,* primero por medio de la inflación, luego a través de la deuda pública, más tarde expandiendo los mercados privados de crédito y,

finalmente, tras la crisis de 2008, mediante la compra de deuda pública y pasivos bancarios por parte de los bancos centrales. El resultado es que los gobiernos han dejado de garantizar la justicia social y fiscal, que era la columna vertebral de los Estados de bienestar y de la democracia de partidos desde 1945.

El economista francés Thomas Piketty ha dirigido una importante investigación histórica de los tres últimos siglos de la economía capitalista, desde el siglo XVIII hasta el presente, y ha reunido una gran cantidad de datos estadísticos de la distribución de la riqueza a lo largo de ese período en una veintena de países. Esta amplia investigación le ha permitido demostrar que el capitalismo moderno se rige por una constante estructural: los beneficios del capital tienden a aumentar por encima de la producción y de los salarios, lo que favorece la concentración de la riqueza y el incremento de la desigualdad. Lo que sucedió entre 1945 y 1973, dice Piketty, fue un paréntesis histórico: el pacto entre el capitalismo y la democracia interrumpió el incremento secular de la desigualdad e instauró unos mecanismos de redistribución de la riqueza que dieron origen a las clases medias y a la democracia de masas. Pero el neoliberalismo ha acabado con ese paréntesis y ha vuelto a favorecer la desigualdad entre unas élites cada vez más ricas y unas clases medias cada vez más pobres. Por eso, Piketty propone políticas fiscales globales —impuestos al patrimonio, a la herencia y a las rentas de capital— que permitan la reducción de la desigualdad y la redistribución de la riqueza a escala mundial.[21]

En efecto, tras la Segunda Guerra Mundial y el inicio de la Guerra Fría, los países occidentales intentaron pacificar la secular «lucha de clases» mediante un pacto entre el capitalismo y la democracia. Pues bien, el neoliberalismo ha reactivado la lucha de clases, pero esta vez desde arriba, desde las élites empresariales y financieras. Lo dijo con toda claridad el multimillonario Warren Buffett en un artículo publicado en *The New York Times,* en el que confesaba haber pagado un porcentaje de impuestos (17,4%) mucho menor que el de sus empleados (que variaba del 33% al 41% y cuya media era del 36%): «La lucha de clases sigue existiendo, pero la mía va ganando».[22]

Un objetivo fundamental de las políticas neoliberales es que el capital deje de pagar impuestos o pague unos porcentajes irrisorios en comparación con las rentas salariales. Los más ricos eluden la justicia fiscal y penal que rige para el conjunto de la ciudadanía. Los paraísos fiscales son los agujeros negros que hacen posible esta gran evasión. Según Zucman, en ellos se ocultan unos seis billones de euros, lo que supone una merma fiscal de unos 130 000 millones de euros.[23]

Esta evasión masiva produce un debilitamiento de la soberanía del Estado, que es a la vez económico —pues pierde los recursos necesarios para financiar los servicios y las prestaciones públicas— y jurídico —pues pierde la capacidad jurisdiccional para sancionar a los evasores e infractores—. Este doble debilitamiento del Estado, a su vez, tiene efectos demoledores en todos los ámbitos de la vida política, económica y social.

Por un lado, se producen las «puertas giratorias» entre los líderes políticos de los partidos «cártel», los dirigentes de organismos económicos internacionales y los ejecutivos de las grandes corporaciones empresariales y financieras. Esta connivencia entre las élites políticas y económicas da lugar a una corrupción estructural que no solo

socava la justicia del Estado de derecho, sino también la eficiencia de la actividad económica, pues las élites extractivas del neoliberalismo no tienen otra finalidad que el incremento del beneficio privado y el expolio ilimitado de los bienes comunes, sin tener en cuenta los costes económicos, sociales y ambientales de su actividad depredadora.

Por otro lado, se produce la privatización de las empresas estatales, la mercantilización de los servicios públicos, la reducción de las prestaciones sociales, el deterioro de las condiciones laborales y, en general, la precarización de todas las condiciones de vida —vivienda, salud, educación, cultura, medio ambiente, etc.—. Y todo ello da lugar a un incremento de la desigualdad, la pobreza y la exclusión social. Del Estado de bienestar se pasa al Estado de malestar. Surge el *precariado* como una nueva clase social o, mejor, como un nuevo modo de existencia cada vez más extendido.[24] Cada vez hay más personas, comunidades locales, sectores económicos y ecosistemas que son brutalmente «expulsados» de la economía global.[25]

En resumen, las políticas neoliberales no solo han fomentado la connivencia corrupta y el enriquecimiento ilegítimo de las élites políticas y económicas, sino que han socavado uno de los principios básicos de la democracia: la igualdad de derechos entre toda la ciudadanía. El resultado es que han surgido nuevas y muy diversas formas de desigualdad y de discriminación: por nivel de renta, por formación cultural, por situación laboral, por sexo, por edad, por nacionalidad, etc.

En otras palabras, se está produciendo una *neofeudalización* de las sociedades democráticas, pues han surgido nuevas jerarquías estamentales con diferentes estatutos de ciudadanía. Por eso creo que es muy engañoso hablar de «neoliberalismo», ya que esta palabra parece aludir a una ideología o estrategia que fomenta la «libertad», cuando se trata más bien de lo contrario: es un «neofeudalismo» que protege de manera sistemática los privilegios de una pequeña élite mundial —el 1% de la población—, socava las conquistas democráticas y sociales de los dos últimos siglos, reinstaura nuevas formas de violencia, desigualdad, explotación, servidumbre y expolio, y, por último, segrega y expulsa de la sociedad a los nuevos «parias» o «desechos humanos».[26]

Ante este creciente deterioro de la justicia social y fiscal por parte de los Estados democráticos, se han formulado diversas propuestas de recuperación de la democracia y la justicia. Muchas de ellas coinciden en un argumento central: hay que enfrentarse a la «globalización» por medio de una «renacionalización». Lo más relevante es que este argumento se está formulando tanto desde el nacionalismo xenófobo de la ultraderecha como desde el populismo de la izquierda anticapitalista.

Los defensores de esta propuesta desde la izquierda no parecen comprender que quienes la están rentabilizando a nivel político son los partidos de extrema derecha, que focalizan el origen de la precarización social no en las políticas neofeudales de las élites globales, sino en los colectivos más vulnerables procedentes de países empobrecidos o en guerra. En realidad, la propuesta renacionalizadora divide y debilita todavía más a los Estados y a la ciudadanía frente al poder incontrolado del capital y frente a los grandes riesgos sociales, tecnológicos y ecológicos de la globalización.

En efecto, el primer problema de esta propuesta es que parte de un presupuesto erróneo: la identificación del capitalismo neofeudal hegemónico con un proceso histórico mucho más complejo y de más largo alcance, como es la creciente interdependencia global de todas las interacciones sociales, tecnológicas y ecológicas. Ante esta creciente interdependencia global, la pretensión de replegarse en una autarquía económica nacional no es más que una ilusión nostálgica. El segundo problema es que esta ilusoria propuesta de autarquía económica suele ir acompañada de su vertiente política: la defensa de la soberanía estatal en clave autoritaria, la exaltación de la identidad nacional, el cierre de fronteras a los inmigrantes, la expulsión de los residentes ilegales, la restricción de los derechos de ciudadanía a los nacionales, etc.

Estos movimientos de «renacionalización» han dado origen a una *globalización amurallada*[27] en la que se pretende resolver los grandes problemas ecosociales generados por el capitalismo neofeudal mediante la apertura de las fronteras para los «inversores» —que son los causantes de esos mismos problemas— y su cierre para los «invasores» —los parias de la Tierra, que son sus principales víctimas—. Este doble rasero, lejos de resolver los problemas, no hace sino agravarlos.

En el seno de la Unión Europea esta ola de renacionalización está socavando el proyecto fundacional de federalización política del continente. Tras el inicio de la crisis financiera en 2008 y el rescate del sistema bancario por parte de los Estados, la UE debería haber adoptado una política económica y fiscal común en consonancia con la existencia de una moneda única y un Banco Central Europeo. Además, debería haber mutualizado la deuda pública de los Estados con dificultades. En lugar de ello, renacionalizó el problema: impuso a los gobiernos una drástica reducción del déficit por debajo del 3% y provocó un conflicto nacionalista entre los «ricos» Estados acreedores del Norte y los «pobres» Estados deudores del Sur. Paralelamente, convirtió el fenómeno migratorio en un problema de seguridad y la política migratoria se centró en reforzar las fronteras exteriores, dificultar la migración legal, criminalizar a los inmigrantes sin papeles, multiplicar las expulsiones, establecer convenios con los países limítrofes para que bloqueen el paso a quienes huyen del hambre y de la guerra, provocar con todas estas medidas decenas de miles de muertos en el Mediterráneo y, por último, alimentar el crecimiento de la xenofobia en toda Europa. A todo esto se añade que, desde 2011, millones de refugiados de los países en guerra del Próximo y Medio Oriente —Siria, Iraq, Afganistán, Sudán, Yemen, etc.— comienzan a llamar a las puertas de Europa. La UE ha sido incapaz de adoptar una política de asilo común, incumpliendo así con su propia legislación comunitaria sobre el deber de acogida.

Sobre la crisis de la UE y las propuestas de renacionalización por parte de la izquierda populista, véase la polémica entre Wolfgang Streeck y su compatriota Jürgen Habermas, ambos vinculados a la Escuela de Frankfurt. En su ya citado libro, tras analizar las políticas neoliberales de la UE y la tensión que han provocado entre capitalismo y democracia, Streeck propone revertir el proceso de la moneda única europea y renacionalizar la política económica de los Estados miembros. Habermas rechaza esta propuesta, acusa a la izquierda neomarxista y antieuropea de volver a incurrir en el

mismo error nacionalista que cometió la socialdemocracia alemana antes de la Primera Guerra Mundial y considera necesario seguir defendiendo el proyecto europeo como la única alternativa posible para enfrentarse al capitalismo neoliberal y avanzar hacia una política posnacional y cosmopolita.[28]

V

Esto nos lleva al tercer aspecto de la crisis de la democracia de partidos en la era global: *el desajuste de la escala territorial.* Ya se han escrito muchos estudios acerca de este creciente desajuste entre el ámbito estatal-nacional de las democracias realmente existentes y el ámbito global de los riesgos, poderes y responsabilidades a los que se enfrenta hoy la humanidad. Nancy Fraser[29] aborda con gran lucidez esta cuestión: la justicia no solo tiene diferentes aspectos no reducibles entre sí —la *redistribución* de los recursos socioeconómicos, el *reconocimiento* de las diferencias sexuales y culturales, y la *representación* política de la ciudadanía en las instituciones democráticas—, sino que también tiene diferentes *escalas* territoriales que tampoco son reducibles entre sí y que a menudo se sitúan por debajo o por encima del Estado-nación soberano, a pesar de que este había sido considerado en la tradición política moderna como el único «marco» jurídico adecuado para plantear los problemas de la justicia.

Como señaló Wallerstein en *El moderno sistema mundial,*[30] un rasgo fundamental del capitalismo moderno, que lo distingue de los antiguos imperios territoriales, es el desajuste entre una economía de mercado mundializada y una pluralidad de Estados que guerrean entre sí para adueñarse de territorios, recursos, poblaciones y capitales. Este desajuste estructural proporciona a los poseedores de capital un «margen de maniobra» decisivo para explotar en provecho propio las luchas políticas entre los Estados —y entre estos y sus colonias o excolonias—, porque cada Estado trata de atraerse al capital ofreciéndole toda clase de ventajas y privilegios. Por eso la única manera de garantizar a un tiempo la representación democrática y la justicia social frente al creciente poder del capitalismo global consiste en reducir ese desajuste estructural entre una economía mundializada y una política estatalizada.

Hoy en día el capitalismo neofeudal no solo ha socavado las bases socioeconómicas de la democracia y la ha conducido a una grave crisis de legitimidad, sino que también está debilitando las bases naturales de sustentación de la vida humana y, por tanto, se ha convertido asimismo en una amenaza para la supervivencia de la humanidad.

Vivimos en una sociedad global cada vez más interdependiente, cada vez más estrechamente entretejida por redes sociales, tecnológicas y ecológicas. Por eso, seguir pensando la comunidad política democrática en términos de comunidad nacional no solo es falsear la realidad, sino que también es incapacitarse para transformarla. Hablar hoy de «democracia nacional» es una contradicción en los términos: si es nacional, no es democracia; si es democracia, no puede ser ya nacional. Por otro lado, defender lo «común» no solo frente al mercado capitalista sino también frente al Estado democrático, como propone el movimiento neolibertario, también es falsear la realidad e

incapacitarse para transformarla, porque la preservación de los «bienes comunes» —espacios naturales, infraestructuras urbanas, servicios públicos, creaciones culturales, redes de comunicación digital, etc.— no es posible sin unas sólidas instituciones públicas estructuradas de manera democrática y controladas por la ciudadanía.

Si queremos renovar la democracia y adaptarla a los retos que nos plantea la sociedad global del siglo XXI, no podemos retroceder a la vieja democracia nacional, y menos aún a las pequeñas comunidades preindustriales, sino que hemos de construir una democracia que sea a un tiempo cosmopolita y ecológica. Necesitamos instituciones democráticas en todas las escalas territoriales, desde las pequeñas comunidades locales hasta las grandes redes sociales, tecnológicas y ecológicas de la biosfera terrestre. ¿Para qué? Para controlar a los poderes económicos globales y frenar a las grandes potencias político-militares, que de hecho están ejerciendo ya una «gobernanza» global no democrática; pero también para desvincular el estatuto de ciudadanía de la nacionalidad, la propiedad y la virilidad, es decir, para reconocer la condición migrante, indigente y vulnerable de todo ser humano. Necesitamos instituciones democráticas en todas las escalas para hacer frente a los grandes riesgos globales: guerras, mafias, feminicidios, terrorismo, desigualdad, pobreza, migraciones, cambio climático, etc.

La «democracia cosmopolita» es defendida hoy por autores muy diversos, desde Jürgen Habermas y David Held hasta los defensores del ecofeminismo y el ecosocialismo, como Vandana Shiva y Jorge Riechmann. Pero lo más importante es que constituye el horizonte normativo de las ONG «sin fronteras» y de los movimientos altermundialistas. No se trata de resolver todos los problemas de la humanidad mediante la creación de un todopoderoso gobierno mundial, sino de institucionalizar diferentes marcos territoriales de poder y de responsabilidad, desde el ámbito local o municipal hasta el ámbito mundial o planetario.[31]

Además, las propuestas orientadas a la construcción de una democracia cosmopolita y ecológica tratan de abarcar tres aspectos que son inseparables entre sí: la participación y representación de la ciudadanía en el gobierno de los asuntos comunes, a diferentes escalas territoriales; la justicia social y penal, a diferentes escalas jurisdiccionales —impuestos globales, derechos humanos universales, tribunales penales internacionales, etc.—; y, por último, la sostenibilidad ecológica en la relación de la humanidad con la biosfera, que deberá estar regida por los principios de equilibrio ecosistémico, solidaridad intergeneracional y preservación de la diversidad biológica.

1 Publicado en el volumen colectivo coordinado por Carlos Pereda y Julieta Marcone *Desigualdad, derechos y justicia distributiva: desafíos contemporáneos de la democracia,* México, Fontamara, 2017. Una primera versión fue presentada el 26 de octubre de 2016 en el Simposio «Espacio público, ciudadanía y derechos humanos», coordinado por María Teresa Muñoz, en el marco del XVIII Congreso Internacional de Filosofía «Pluralidad, Justicia y Paz», organizado por la Asociación Filosófica de México y celebrado del 24 al 28 de octubre de 2016 en San Cristóbal de Las Casas (Chiapas, México).

2 A. Sen, *El valor de la democracia,* Barcelona, El Viejo Topo, 2006.

3 P. Clastres, *La sociedad contra el Estado*, Barcelona, Monte Ávila, 1978; *Investigaciones en antropología política,* Barcelona, Gedisa, 1981.

[4] A. Campillo, *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia,* Madrid, Akal, 2001; *El concepto de lo político en la sociedad global,* Barcelona, Herder, 2008.
[5] E. Traverso, *A sangre y fuego. De la guerra civil europea (1914-1945),* Valencia, Universitat de València, 2009.
[6] C. Tilly, *Democracia,* Madrid, Akal, 2010, pp. 188-202.
[7] F. Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre,* Barcelona, Planeta, 1992.
[8] S. Huntington, *La tercera ola. La democratización a finales del siglo XX,* Barcelona, Paidós, 1994; J. Markoff, *Olas de democracia: movimientos sociales y cambio político,* Madrid, Tecnos, 1998.
[9] C. Tilly, *Democracia, op. cit.,* p. 29.
[10] A. Sen, *El valor de la democracia, op. cit.*
[11] O. Kirchheimer, «The Transformation of the Western European Party System», en LaPalombara, J. y Weiner, M. (eds.), *Political Parties and Political Development,* Nueva Jersey, Princeton University Press, 1966, pp. 177-200.
[12] Y. Varoufakis, *El Minotauro global. Estados Unidos, Europa y el futuro de la economía mundial,* Madrid, Capitán Swing, 2012.
[13] D. Harvey, *Breve historia del neoliberalismo,* Madrid, Akal, 2007; F. Escalante, *Historia mínima del neoliberalismo,* Madrid/México, Turner, 2016.
[14] P. Mair, *Gobernando el vacío. La banalización de la democracia occidental,* Madrid, Alianza, 2015, p. 21.
[15] R. Katz, y P. Mair, «El partido cártel. La transformación de los modelos de partidos y de la democracia de partidos», *Zona Abierta,* 108-109 (2004), pp. 9-42.
[16] S. Tarrow, *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política,* Madrid, Alianza, 1997; U. Beck, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad,* Barcelona, Paidós, 1998; M. Castells, *Redes de indignación y esperanza: los movimientos sociales en la era de Internet,* Madrid, Alianza, 2012.
[17] P. Rosanvallon, *La contrademocracia. La política en la era de la desconfianza,* Buenos Aires, Manantial, 2007; C. Pereda, *Sobre la confianza,* Barcelona, Herder, 2009.
[18] C. Laval, y P. Dardot, *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI,* Barcelona, Gedisa, 2015.
[19] A. Galindo, *Pensamiento impolítico contemporáneo*, Madrid, Sequitur, 2015.
[20] En especial C. Mouffe, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical,* Barcelona, Paidós, 1999 y E. Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2005.
[21] T. Piketty, *El capital en el siglo XXI,* Madrid, FCE, 2014; J.E. Stiglitz, *El precio de la desigualdad. Cómo un sistema político y económico injusto ha creado una sociedad dividida,* Madrid, Taurus, 2012; T. Pogge, *La pobreza en el mundo y los derechos humanos,* Barcelona, Paidós, 2005; A. Sen, *La desigualdad económica*, México, FCE, 2001.
[22] W. Buffett, «Stop Coddling the Super-Rich» («Dejad de mimar a los superricos»), *The New York Times*, 14 de agosto de 2011.
[23] G. Zucman, *La riqueza oculta de las naciones. Investigación sobre los paraísos fiscales,* Barcelona, Pasado y Presente, 2014; D. López, *Paraísos fiscales: veinte propuestas para acabar con la gran evasión,* Madrid, Los Libros de la Catarata, 2016.
[24] G. Standing, *El precariado. Una nueva clase social,* Barcelona, Pasado y Presente, 2013.
[25] S. Sassen, *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global,* Buenos Aires/Madrid, Katz, 2015.
[26] Z. Bauman, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias,* Barcelona, Paidós, 2005; *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global,* Madrid, FCE, 2011.
[27] A. Campillo, *Tierra de nadie. Cómo pensar (en) la sociedad global,* Barcelona, Herder, 2015; J.C. Velasco, *El azar de las fronteras. Políticas migratorias, ciudadanía y justicia,* México, FCE, 2016.
[28] J. Habermas, «Demokratie oder Kapitalismus? Vom Elend der nationalstaatlichen Fragmentierung in einer kapitalistisch integrierten Weltgesellschaft», *Blätter für Deutsche und internationale Politik*, 5 (2013), pp. 59-70.
[29] N. Fraser, *Escalas de justicia,* Barcelona, Herder, 2008.
[30] I. Wallerstein, *El moderno sistema mundial,* 4 vols., Madrid, Siglo XXI (1979-1984-1988-2014).
[31] D. Held, *Un pacto global. La alternativa socialdemócrata al consenso de Washington,* Madrid, Taurus, 2005; D. Archibugi, *The Global Commonwealth of Citizens. Toward Cosmopolitan Democracy,* Princeton, Princeton University Press, 2008; A. Campillo, «¿Democracia sin fronteras?», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 34 (2009), pp. 5-32.

5. ¿Democracia sin fronteras?[1]

I

En las páginas que siguen voy a tratar de responder a esta pregunta: ¿es posible una «democracia sin fronteras», es decir, una «democracia cosmopolita», una comunidad política mundial que se regule por medio de una constitución democrática, que reconozca como ciudadanos a todos los seres humanos y que extienda su jurisdicción a toda la biosfera terrestre —incluidos los otros seres vivientes y, en general, todos los seres naturales susceptibles de regulación y protección jurídica—, y, más allá de la Tierra, a todos los satélites y planetas del sistema solar a los que haya llegado o pueda llegar la acción humana —incluidos los numerosos satélites artificiales que orbitan en torno a nuestro planeta?

En las tres últimas décadas esta pregunta por la posibilidad de un *cosmopolitismo democrático y ecológico* ha pasado a ocupar el primer plano del pensamiento político contemporáneo, sencillamente porque desde el final de la Guerra Fría (1989-1991) hemos comenzado a reconocer que estamos viviendo, *de facto,* en una sociedad global y que el destino de la humanidad está inseparablemente ligado al devenir de la biosfera terrestre.[2]

En el marco de esta nueva sociedad global, también llamada «sociedad del riesgo mundial»,[3] «sociedad red»[4] o «sociedad civil global»,[5] están teniendo un papel cada vez más relevante los actores políticos no estatales, y en particular las organizaciones no gubernamentales (ONG), que en algunos casos se denominan explícitamente «sin fronteras», y los nuevos movimientos sociales «altermundialistas», que reclaman «otro mundo posible» frente al capitalismo neoliberal hegemónico. Todas estas organizaciones y movimientos sociales «sin fronteras», aunque son muy heterogéneas en sus objetivos y en sus modos de actuación, coinciden en un punto decisivo: exigen a sus respectivos gobiernos y a los organismos intergubernamentales la puesta en práctica de una política democrática mundial basada en principios universales como los recogidos en la Declaración Universal de Derechos Humanos, en la Carta de la Tierra y en otros muchos documentos con vocación jurídico-política, unas veces suscritos por los Estados soberanos mediante tratados y acuerdos internacionales, y otras veces elaborados como propuestas alternativas por las propias organizaciones de la sociedad civil global.[6] La

cuestión está en dilucidar si tal exigencia de democracia cosmopolita es posible e, incluso, si es deseable.

Fue en la Grecia antigua donde tuvieron su origen tanto el término «democracia»[7] como el término «cosmopolita».[8] Desde entonces han sido muchos los significados y los usos de estos dos vocablos. Durante más de dos milenios la democracia y el cosmopolitismo han tenido en Occidente dos historias relativamente separadas: en general, la democracia ha sido pensada al margen e incluso en contra del cosmopolitismo, y el cosmopolitismo ha sido pensado al margen e incluso en contra de la democracia. Pues bien, esto es lo que ha comenzado a cambiar en las últimas décadas, al menos desde 1945, y sobre todo desde 1989.

En el arco de tiempo que va del final de la Segunda Guerra Mundial al final de la Guerra Fría, es decir, desde la derrota del totalitarismo nazi hasta el colapso del totalitarismo soviético, y ante las muchas transformaciones sociales, tecnológicas y ecológicas que han dado origen a la sociedad global, hemos comenzado a comprender que ya no es posible pensar la democracia sin el cosmopolitismo ni el cosmopolitismo sin la democracia. La globalización *de facto* nos está obligando a plantearnos como una tarea ineludible la globalización *de iure,* es decir, la constitución de un nuevo régimen histórico-político que sea a un tiempo democrático y cosmopolita. Esta es la tesis que pretendo exponer a continuación.

II

Toda comunidad política se constituye de manera histórica cuando una pluralidad de seres humanos dice «nosotros» y decide actuar como tal de una forma deliberadamente concertada y continuada. Ahora bien, esta actividad política de decir «nosotros» y de hacer que ese «nosotros» tenga una cierta entidad real y una cierta continuidad temporal se enfrenta a dos problemas diferentes e inseparables: por un lado, el de las *fronteras demográficas y geográficas* del «nosotros», es decir, la determinación de los criterios de pertenencia al grupo y la delimitación de su territorio de convivencia; por otro lado, el problema de la *formación y representación de la voluntad colectiva,* es decir, cómo se deben tomar las decisiones, quién puede hablar y actuar con autoridad en nombre del «nosotros» y cómo hacer que se cumplan los acuerdos adoptados por la comunidad o por sus representantes autorizados.

En la tradición de la filosofía política occidental ha habido un notable desequilibrio a la hora de pensar estos dos tipos de problemas. Tanto los filósofos antiguos como los modernos pensaron que las *fronteras* de la comunidad política no necesitaban ser instituidas de forma expresa, puesto que ya estaban *naturalmente dadas por la sangre y por el suelo,* es decir, por la nación de pertenencia y por la tierra de nacimiento. Por tanto, no hacía falta convertirlas en asunto de debate político y de reflexión filosófica. Se daba por supuesto que en el origen de toda comunidad política constituida hay una comunidad naturalmente dada desde tiempo inmemorial, una nación aislada y arraigada, un pueblo que se distingue de otros por determinadas cualidades físicas y culturales y que

ocupa un territorio porque lo ha heredado como su patria ancestral —como en el *mito griego de la autoctonía*— o porque lo ha conquistado como su patria de destino —como en el *mito judío de la tierra prometida*—. Habría, pues, una correspondencia natural entre la etnia y la tierra que además contaría con la bendición de los dioses propios o del Dios único y universal.

La historia de las sociedades humanas demuestra todo lo contrario: desde su origen en África, recientemente constatado por la genética de poblaciones, *la especie humana ha sido siempre migratoria y mestiza,* pues no ha cesado de desplazarse y diseminarse por toda la Tierra, y las diferentes comunidades y culturas resultantes no han dejado de mezclarse y entrecruzarse en múltiples redes de interacción e interdependencia. Esta evidencia histórica no ha impedido que el ideal político dominante durante milenios haya sido el de una comunidad internamente homogénea y externamente independiente de las demás comunidades.

En cambio, en cuanto al problema de la *organización interna* de la comunidad política, desde la Grecia antigua en adelante se ha admitido que había varias opciones posibles, es decir, que se trataba de un asunto de *convención, institución o artificio,* y que por tanto podía ser variable en el espacio y en el tiempo. Precisamente por ello, era preciso debatir y reflexionar acerca de la mejor manera de organizar la convivencia política, y a esa tarea se han dedicado de manera prioritaria los pensadores políticos occidentales. Así, los filósofos antiguos debatieron sobre las diferentes formas de gobierno —monarquía, aristocracia y democracia, con sus correspondientes degeneraciones: tiranía, oligarquía y demagogia—, sobre la dinámica histórica que conduce de la una a la otra en ciclos más o menos recurrentes, y sobre la conveniencia de optar por la más justa de las tres o por una cuarta forma «mixta» que combinara lo mejor de cada una y garantizara de este modo un mayor grado de legitimidad y de estabilidad. Aristóteles dio el nombre de *politeia* a este sistema «mixto», y Polibio y Cicerón lo hicieron corresponder con las instituciones de la *res publica* romana: el consulado, el senado y los comicios. La república romana se convirtió en el modelo de referencia para las ciudades libres de la Baja Edad Media y también inspiró a Maquiavelo. En cuanto a los filósofos modernos, desde Bodino y Hobbes en adelante, tuvieron que confrontarse con la nueva «razón de Estado» de las grandes monarquías europeas, y por eso comenzaron a debatir más bien acerca de la constitución «civil» o «republicana» del poder soberano a partir de un contrato social original, y de los procedimientos que habían de ser establecidos para regular, limitar y renovar el ejercicio de esa soberanía instituida contractualmente.

En esta tradición de pensamiento se inscribe el debate sobre la «democracia», ya sea en su versión antigua —el gobierno asambleario de los pobres o de la mayoría— o en su versión moderna —el contrato social entre iguales como fuente única y última de toda soberanía, aunque esta sea ejercida de forma indirecta o delegada por medio de unos representantes electos—. En realidad, las primeras revoluciones modernas combinaron ambas versiones. Así, los «padres fundadores» de la Constitución estadounidense apelaron a la idea moderna de la soberanía popular y a las antiguas asambleas de

ciudadanos reunidas en cada ciudad o Estado, pero al mismo tiempo se inspiraron en las modernas propuestas de división y contrapeso de poderes formuladas por Locke y Montesquieu para rescatar el antiguo sistema «mixto» de la *politeia* aristotélica y de la *res publica* romana. De hecho, al nuevo sistema político fundado por ellos no lo llamaron «democracia» sino «república». De este modo, estaban marcando la distancia histórica entre la antigua democracia «directa» y la moderna democracia «representativa».

No es casual este predominio del término «república» sobre el término «democracia». Como señalaron Hannah Arendt y Jacques Derrida,[9] la democracia ha contado con la desconfianza y el menosprecio de la mayor parte de los filósofos, desde Platón hasta Heidegger, y la moderna democracia representativa solo comenzó a convertirse en el modelo político canónico tras las grandes revoluciones políticas de los siglos XVII y XVIII y tras las sucesivas olas descolonizadoras de los siglos XIX y XX. Pero esta condición canónica no debe hacernos olvidar que *la democracia, lejos de ser un régimen político definido y definitivo, es más bien la puesta en cuestión permanente de lo político como tal* —y del doble problema que comporta: la delimitación de los confines del «nosotros» y su cohesión interna como una comunidad capaz de actuar de manera concertada—. No en vano tiene su origen histórico y su fermento siempre vivo en movimientos populares de subversión contra los órdenes jerárquicos vigentes en cada momento: no solo las revueltas antiguas contra los gobiernos tiránicos y oligárquicos, y las revoluciones modernas contra las monarquías estamentales y los imperios coloniales, sino también los diversos movimientos sociales que han ido surgiendo en el seno de las mismas democracias modernas, precisamente para cuestionar sus limitaciones y reclamar una «democratización de la democracia» —socialistas, feministas, pacifistas, ecologistas, minorías culturales, defensores de los derechos humanos, etc.—. Por eso, *la democracia no está destinada a «ser», sino más bien a «devenir»,* no a permanecer como un orden instituido de una vez por todas —lo que la convertiría en una mera «ideología» legitimadora del *statu quo*—, sino más bien a metamorfosearse en un constante movimiento de autocuestionamiento teórico y de autotransformación práctica. Sobre esta condición constitutivamente abierta e inacabada de la democracia volveré más adelante.

El desequilibrio con el que han sido abordados tradicionalmente los dos grandes problemas de toda comunidad política —el problema de las fronteras, consideradas como algo naturalmente dado, y el problema de la organización interna, considerada como algo artificialmente instituido— ha dado lugar a un prejuicio teórico que ha sido aceptado sin discusión durante siglos: el supuesto de que ambos problemas son relativamente independientes entre sí.

Es cierto que algunos autores han vinculado las diferentes formas de gobierno con la cuestión de los confines del «nosotros», pero solo en relación con el tamaño óptimo de la comunidad política —en función de su ubicación geográfica, su extensión territorial, su población y sus recursos disponibles—, y en relación con la mayor o menor aptitud de los distintos pueblos para regirse por un orden político u otro —en función de su mayor o menor grado de «civilización» o de «barbarie»—. Este tipo de reflexiones puede

encontrarse en Aristóteles, en Montesquieu, en Rousseau, en Stuart Mill o en Rawls, pero en ningún caso se cuestiona la relativa independencia entre el régimen político de un pueblo y sus relaciones externas con otros pueblos.

En efecto, en la tradición del pensamiento político occidental, desde Platón y Aristóteles hasta Carl Schmitt y John Rawls, se ha mantenido como un axioma indiscutido la gran división entre la política interior y la política exterior, la frontera decisiva entre el adentro y el afuera, entre los nacionales y los extranjeros, y, en el límite, entre los amigos y los enemigos, entre la paz y la guerra. Por eso se ha considerado que era perfectamente compatible la democracia en el interior y el despotismo en el exterior, la paz entre los nacionales y la guerra contra los extranjeros, la igualdad entre los primeros y la dominación sobre los segundos.[10]

Es cierto que, desde el siglo XVIII, el liberalismo moderno ha defendido la regla formulada por Benjamin Constant en su panfleto contra Napoleón, *Del espíritu de conquista y de la usurpación*:[11] las democracias no deben guerrear entre sí, sino que deben reemplazar las guerras de conquista por el pacífico comercio. Pero esta regla se ha incumplido muchas veces en el curso de la historia de Occidente, desde la Guerra del Peloponeso entre Atenas y Esparta hasta los golpes militares promovidos por Estados Unidos durante la Guerra Fría contra las democracias de América Latina que no se sometían a su mandato. Además, las democracias occidentales —tanto las antiguas como las modernas— no han cesado de guerrear con los pueblos no europeos para conquistarlos y gobernarlos despóticamente.[12]

Para ilustrar esta larga tradición europea de democracia hacia dentro y despotismo hacia fuera, recordaré dos ejemplos paradigmáticos, separados por más de dos milenios. El primer ejemplo es el famoso diálogo narrado por Tucídides en su *Historia de la Guerra del Peloponeso* (V 84-116), que tuvo lugar en el año 416 a.C. entre los embajadores de la democrática ciudad de Atenas y los gobernantes de la pequeña isla de Melos, poblada desde antiguo por lacedemonios: los atenienses exigen a los melios que se sometan a su imperio y los apoyen en su guerra contra Esparta, con el solo argumento de la fuerza y la amenaza de exterminio, y los melios exigen a los atenienses que respeten su independencia y su derecho a la neutralidad, con el argumento contrario de la justicia; este diálogo de sordos sobre la fuerza y la justicia concluyó con la aniquilación del pueblo melio: la matanza de todos los varones adultos apresados, la esclavitud de mujeres y niños, y el repoblamiento de la isla por colonos atenienses.[13] El segundo ejemplo es el último capítulo de *Sobre el gobierno representativo* (1861), donde el filósofo liberal John Stuart Mill reconoce el derecho de las «colonias de raza europea» —como Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelanda— a independizarse del Imperio británico y gobernarse a sí mismas y, al mismo tiempo, justifica como «legítima» la dominación despótica de los «Estados libres» europeos sobre otros pueblos «bárbaros» o «semibárbaros» —como India, colonia de Reino Unido hasta 1947.[14]

La gran división entre «nosotros» y «los otros» ha permitido justificar todos los imperios coloniales de Occidente, tanto los de la Grecia y la Roma antiguas como los de las grandes potencias atlánticas de la Europa moderna. De modo que la mejor forma de

gobierno o de soberanía en el interior del «nosotros» no ha sido considerada impedimento alguno para practicar de forma «legítima» la guerra, la dominación colonial, la explotación económica, la segregación social, la esclavitud y el genocidio con «los otros», incluso cuando esos «otros» habitan en el interior del territorio considerado como «propio» —o, más bien, precisamente porque habitan en él y no se los considera como una parte del «nosotros».

Un ejemplo de nuestros días: la política racista que el Estado de Israel ha venido practicando desde su fundación en 1948 con los palestinos expulsados de sus tierras, con los que habitan hoy en los territorios de Gaza y Cisjordania, ocupados desde 1967, e incluso con los ciudadanos israelíes de origen árabe que residen en el interior del propio Israel. No es extraño que el régimen de *apartheid* construido por Israel, apoyado activamente por Estados Unidos y condenado en repetidas ocasiones por las resoluciones de la Asamblea General de la ONU, sea el punto de fractura más grave de toda la situación geopolítica mundial, la demostración del «doble rasero» con que actúan las potencias democráticas de Occidente, la frontera política más escandalosa y más intolerable que alimenta el mal llamado «choque de civilizaciones»[15] entre el Occidente judeocristiano y el Oriente musulmán.

Tampoco es extraño que Israel humille así a los palestinos después de la terrible experiencia sufrida por los judíos europeos bajo el régimen nazi, porque es precisamente esa experiencia la que invocan los gobernantes, militares y colonos israelíes para reclamar el estatuto perpetuo de víctimas inocentes y asegurarse así la más completa impunidad, es decir, para situar al Estado judío por encima de los otros Estados democráticos, en un «estado de excepción» permanente que lo exime de respetar las normas básicas del Derecho Internacional y que desprecia toda crítica, ya sea interna o externa, con el falaz argumento del «antisemitismo». Sin embargo, como ya señaló la pensadora judía Hannah Arendt, también acusada en su día de «antisemita», el totalitarismo nazi fue un *novum* histórico que puso en cuestión el Estado-nación soberano y, con él, la división amigo/enemigo dominante en la tradición del pensamiento político occidental.[16]

En efecto, la gran división entre el adentro y el afuera del Estado-nación soberano entra en crisis desde mediados del siglo XX debido a tres fenómenos fundamentales: la aparición de los Estados totalitarios, en los que la frontera amigo/enemigo se traslada al interior del Estado y conduce al exterminio masivo de los propios ciudadanos, tanto en la Alemania nazi como en la Rusia comunista; la invención de las armas nucleares, que hace inviable el recurso a la guerra para resolver los litigios entre las grandes potencias, puesto que no está garantizada la victoria sino más bien la destrucción mutua e incluso la desaparición de toda la especie humana; y, por último, el proceso de globalización de todas las relaciones sociales, tecnológicas y ecológicas, cuyo resultado es que los poderes, los riesgos y las responsabilidades trascienden la capacidad de actuación de cada Estado soberano.

Esta triple experiencia del totalitarismo, de la amenaza nuclear y del acelerado proceso de globalización ha abierto la vía a un nuevo proyecto político que va más allá de las tres

grandes ideologías políticas modernas —liberalismo, nacionalismo y socialismo— y que pretende ligar de forma inseparable la democracia y el cosmopolitismo.

III

En la tradición del pensamiento cosmopolita ha tenido lugar un desequilibrio inverso al que se ha dado en la tradición dominante del pensamiento político occidental, centrada en la cuestión del gobierno o de la soberanía dentro de una comunidad política circunscrita. El cosmopolitismo se centró siempre en el problema de las fronteras y trató de resolverlo borrando o relativizando la gran división entre el adentro y el afuera, es decir, las diferencias demográficas, culturales y territoriales entre las distintas comunidades políticas. En cambio, no prestó demasiada atención a los problemas relacionados con la mejor forma de gobierno, y menos aún a la regulación democrática de los diversos poderes sociales y las diversas comunidades culturales y territoriales en un posible gobierno mundial.

Los pensadores cosmopolitas postularon desde el principio el carácter artificialmente instituido de todas las fronteras entre los pueblos y las denunciaron como la causa principal de las guerras, dominaciones y masacres entre los humanos. Pero lo hicieron apelando a formas de gobierno no democráticas e instituyendo comunidades que pretendían ser apolíticas e incluso suprapolíticas, como las escuelas filosóficas grecolatinas, la Iglesia católica de Roma y las compañías comerciales transoceánicas de la Europa moderna. En los tres casos, esas comunidades cosmopolitas —las escuelas filosóficas, la Iglesia católica y las compañías comerciales— no eran en modo alguno democráticas y, además, dieron su apoyo a formas de gobierno monárquicas o imperiales, como hicieron los estoicos con el Imperio romano, los clérigos y teólogos cristianos con los reinos e imperios medievales, y los comerciantes, juristas y economistas modernos con los imperios coloniales europeos.

En la Grecia antigua fueron los filósofos —o, más bien, algunos de ellos, como los cínicos y los estoicos— quienes se atribuyeron el término *kosmopolités* («ciudadano del mundo»). Al parecer, el primero en asignarse esta denominación fue Diógenes de Sínope, llamado «el cínico» —es decir, el perro— por su peculiar estilo de vida. Este hombre se exilió de su ciudad natal y vivió en Atenas y en Corinto como un vagabundo. Dicen que habitaba en una tinaja de barro. Cuestionó las convenciones sociales y los lujos superfluos, y en su lugar defendió una vida austera y autosuficiente, libre de toda dependencia y regida exclusivamente por las exigencias elementales de la naturaleza. Diógenes Laercio, en su obra *Vidas y opiniones de filósofos ilustres* (VI, 63), escrita en el siglo III, recoge esta anécdota de Diógenes el Cínico: «Preguntado [por un ateniense] que de dónde era, respondió: "Cosmopolita"».[17]

Definirse como «cosmopolita» o «ciudadano del mundo» permitía a Diógenes el Cínico mostrar su desapego no solo con respecto a su ciudad de procedencia y a cualquier otra comunidad política territorialmente delimitada, sino también, y más en general, con respecto a las ocupaciones y costumbres propias del *bios politikós*. Los

filósofos cínicos, como la mayoría de los filósofos posteriores a Platón, defendieron la superioridad del *bios theoretikós* y la comunidad moral de todos los humanos, o al menos de todos cuantos se dedican a la vida filosófica y son capaces de trascender, por ello mismo, las fronteras políticas, lingüísticas y culturales. Porque la vida del sabio o del aspirante a tal no se rige solo ni principalmente por las leyes convencionales y cambiantes de tal o cual comunidad determinada, sino también y sobre todo por las leyes universales y eternas del *kósmos,* que son comunes para todos los mortales. Esta idea ya la había formulado el fundador del atomismo, Demócrito de Abdera, que nació en Tracia y viajó, según se dice, por Egipto, Caldea, Persia e India. A él se le atribuye esta frase: «Toda tierra es accesible para el hombre sabio, pues la patria del alma buena es todo el universo» (68 B 247 DK).[18]

Los estoicos, cuya primera generación procedía en su mayor parte de la periferia del mundo griego y había recibido la influencia intelectual de los cínicos, fueron quienes difundieron esta concepción filosófica del cosmopolitismo, sobre todo durante el imperio de Alejandro Magno, las monarquías helenísticas y el Imperio romano. Su pretensión no era despreciar la pertenencia a una determinada comunidad política y la preocupación cívica por su buen gobierno, sino más bien subordinarlas a la comunidad moral entre todos los seres humanos —en cuanto que todos son gobernados por las leyes divinas, eternas y universales del *kósmos*— y al ideal ético del autogobierno —consistente en conocer y aceptar libremente ese orden providente e inexorable del *kósmos*—. De ahí que elaborasen la teoría de las dos ciudades, descrita así por el teólogo cristiano Clemente de Alejandría: «En efecto, también los estoicos llaman al universo *(ouranós)* “ciudad en sentido estricto” *(kuríos pólis),* y dicen que lo que hay aquí en la tierra aún no son ciudades, y aunque así se las llame, no lo son. Pues la ciudad es algo virtuoso *(spoudaios)* y el pueblo es una organización *(sústema)* civilizada *(asteion)* y un grupo de seres humanos administrado por la ley» (*Strom*. IV 26, 172 = SVF III, 327).

Esta distinción entre la ciudad cósmica —en la que habitan los sabios virtuosos— y las ciudades terrestres —en las que habitan los demás mortales—, como ya he dicho, permitió a los estoicos postular una «ley natural» que sería eterna y común a toda la humanidad y en la que deberían basarse las leyes promulgadas por los diferentes Estados. Las leyes de cada Estado no obtendrían su legitimidad del mayor o menor acuerdo democrático entre los ciudadanos del mismo, sino de su mayor o menor acomodación o subordinación a la «ley natural». Una de las más claras formulaciones de esta tesis iusnaturalista se encuentra en el diálogo *Sobre la República* (III 33), escrito por el filósofo y político romano Marco Tulio Cicerón:

> Hay una ley verdadera y es la recta razón, conforme con la naturaleza, común para todos, inmutable, eterna […] Esta ley no puede sustituirse con otra, no es lícito ni derogarla parcialmente ni abrogarla por completo. Ni el Senado ni el pueblo pueden eximirnos de ella. No es necesario buscar un Sexto Elio para explicarla ni interpretarla. No habrá una ley en Roma; otra, en Atenas; una, hoy; otra, mañana; sino que una ley única, eterna e inmutable regirá en todas las naciones y en todos los tiempos. Único y común será como el maestro y el jefe de todos, Dios, autor de la ley, juez y legislador; quien no lo obedece huirá de sí mismo y despreciará la naturaleza del hombre, por lo cual sufrirá las más grandes penas, aunque él escape de otras cosas que se consideran castigos.[19]

Pero los estoicos no se limitaron a proclamar la comunidad moral de todos los hombres, su común pertenencia a la ciudad cósmica y la inexorable supremacía de la «ley natural» dictada por Dios —ya fuera el Zeus griego o el Júpiter romano— como gobernante supremo del *kósmos,* sino que llegaron a formular el ideal de una comunidad política que abarcara a toda la humanidad —al menos, a toda la humanidad «civilizada»—, que se rigiera por esa «ley natural» universal y que estuviera sujeta a un gobierno imperial análogo al que ejerce Dios en el conjunto del *kósmos*. Un discípulo de Diógenes el Cínico, llamado Crates de Tebas, fue a su vez maestro de Zenón de Citio, uno de los fundadores del estoicismo y autor de una *República* que quiso ser una réplica a la de Platón y que gozó de tanta fama como esta en la época helenística. Aunque la obra de Zenón no se conserva, Plutarco (*Sobre la fortuna o la virtud de Alejandro,* I 6, 329 a-b) la resume con estas palabras:

> De cierto, la muy admirada *República* de Zenón, fundador de la secta estoica, se resume en este único principio: que no vivamos separados en comunidades *(démous)* y ciudades *(póleis)* y diferenciados por leyes de justicia *(dikaíois)* particulares sino que consideremos a todos los hombres conciudadanos *(polítas)* de una misma comunidad y que haya una única vida *(bíos)* y un único orden *(kósmos)* para todos como un rebaño que se cría y pace unido bajo una ley común *(nómoi koinôi syntrephoménes)*. Esto lo escribió Zenón como si modelara un sueño o una imagen de un gobierno y de una buena constitución filosófica; pero Alejandro, en cambio, suministró a la palabra la acción.[20]

Es muy significativa esta metáfora del rebaño, de cuya historia se ha ocupado Michel Foucault en su genealogía del «poder pastoral»,[21] pues alude de manera clara a una forma de gobierno que no es en modo alguno democrática, sino más bien monárquica o imperial. Así lo entiende también el propio Plutarco, al identificar el ideal cosmopolita de los estoicos con el imperio construido por Alejandro Magno.

Tras el derrumbe del imperio alejandrino, el cosmopolitismo filosófico de los estoicos fue utilizado para legitimar la dominación imperial de Roma en todas las riberas del Mediterráneo y la imposición de la *pax romana* a todos los pueblos «bárbaros» e incluso a las civilizadas ciudades de Grecia, Egipto y Cartago. No es extraño que el estoicismo fuese la escuela filosófica dominante en la época del Imperio romano. En sus *Meditaciones,* el emperador Marco Aurelio expresa con toda claridad la teoría de las dos ciudades: «El hombre es ciudadano de la ciudad más excelsa, de la que las restantes ciudades son como casas» (III 11); «Mi ciudad y mi patria, en cuanto Antonino, es Roma; en cuanto hombre, el mundo» (VI 44).[22]

IV

La teoría estoica de las dos ciudades —y de la «ley natural» como institución divina situada por encima de las leyes humanas— será retomada y transformada por los primeros teólogos cristianos, desde Pablo de Tarso hasta Agustín de Hipona, y se convertirá en una de las piedras angulares de la teología política promovida por la Iglesia de Roma. El cristiano, sea cual sea su ciudad o comunidad de procedencia, desde el momento en que es bautizado pasa a formar parte de una nueva comunidad que tiene

una pretensión cosmopolita, puesto que aspira a reunir a todo el género humano, a todos los «hijos de Dios», o al menos a todos los que se reconocen como tales y aceptan la autoridad de los clérigos cristianos como representantes de Dios en la Tierra. En este caso, la comunidad política no es reemplazada por la comunidad filosófica, sino por la comunidad religiosa o eclesiástica. La *ekklesía* cristiana ya no es la asamblea de los ciudadanos atenienses que se reúnen para deliberar acerca de los asuntos públicos de su ciudad, sino el rebaño de los fieles que siguen a su pastor, Jesús de Nazaret, porque lo reconocen como el único Dios verdadero, encarnado y resucitado. El mensaje de Jesús, al que los cristianos proclaman como el Mesías o el Cristo redentor, no se dirige a un determinado pueblo o estamento social, sino a todos los «hijos de Dios» por igual, puesto que todos son hermanos y miembros del «cuerpo místico» de Cristo. Así lo escribe Pablo de Tarso a los cristianos de Galacia: «Ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gálatas 3,28). Y a los cristianos de Éfeso: «Vosotros ya no sois extranjeros, ni emigrados; sois conciudadanos de los santos, pertenecéis a la familia de Dios» (Efesios 2,19).

En cuanto a Agustín de Hipona, es bien conocida la teoría de las dos ciudades que desarrolla en *La ciudad de Dios contra los paganos* (concluida en el año 426) y que se convertirá en una referencia fundamental para la tradición cristiana posterior. Agustín habla de «dos ciudades», pero lo hace en un sentido diferente al de los estoicos: la ciudad «celeste» y la «terrestre» libran entre sí un combate que atraviesa toda la historia, pero ambas son «ciudades» en un sentido teológico o «místico», puesto que la primera abarca a todos los seres humanos —de todos los pueblos y de todas las épocas— que aman a Dios y obedecen sus mandatos «hasta el olvido de sí mismos», y la segunda abarca a todos los individuos y pueblos que se aman y se gobiernan a sí mismos «hasta el olvido de Dios». La primera no coincide, pues, con la Iglesia de Roma, ni la segunda con las diversas ciudades, reinos e imperios esparcidos por toda la Tierra, pero cada uno de estos Estados pasará a formar parte de la «ciudad terrestre» si no se somete a los dictados de la Iglesia romana, puesto que esta ha sido instituida por Dios y es la representante en la Tierra de la «ciudad celeste».[23]

Como todas las grandes religiones teológicas, a las que Max Weber llamó «universales» por su capacidad para extenderse a pueblos muy diversos, el cristianismo relativiza las leyes y fronteras de las distintas comunidades políticas, a las que considera meramente «naturales», «terrenales» o «temporales», y en su lugar instituye una comunidad religiosa cuya extensión es potencialmente universal y cuyos fines son «sobrenaturales», «celestiales» o «eternos». Pero, una vez que las religiones «universales» se extienden y consolidan, acaban legitimando a los diferentes reinos e imperios instituidos. Así, una vez que el emperador Teodosio, en el año 380, declara el cristianismo niceno como la religión oficial del Imperio romano, la Iglesia católica se dedicará a legitimarlo. Aunque, al mismo tiempo, la propia Iglesia adoptará una estructura interna de carácter imperial y pretenderá que su jurisdicción alcance a toda la Tierra, imponiéndose por encima de toda clase de autoridades políticas.

El resultado es un conflicto entre el Imperio y el papado que atraviesa toda la Edad Media europea, provoca el cisma entre la Iglesia occidental y la oriental, y en el seno de la propia cristiandad occidental alimenta el sueño de un Imperio o Monarquía universal que unifique a toda la humanidad, o al menos a toda la Europa cristiana. Un sueño que se mantiene vivo desde la *Monarquía* (1310) de Dante hasta la *Educación del príncipe cristiano* (1516) de Erasmo, y que entra en crisis con la Reforma protestante iniciada por Martín Lutero y con las consiguientes guerras de religión de los siglos XVI y XVII. Para acabar con ellas, la llamada Paz de Westfalia (1648) instituye el sistema europeo de Estados soberanos, que pone fin a ese sueño unitario de la cristiandad medieval e impone la primacía de la moderna «razón de Estado».

La modernidad no acaba con el poder del cristianismo en Europa occidental, sino todo lo contrario: permite que se extienda por todo el mundo. Los misioneros cristianos fueron compañeros de viaje de los conquistadores, pero el cosmopolitismo cristiano se vio limitado desde el principio por una doble paradoja. Por un lado, la religión cristiana predicaba la fraternidad universal, pero al mismo tiempo engendró y legitimó toda clase de guerras, persecuciones y matanzas entre los propios cristianos. Por otro lado, esta religión del amor alimentó la intolerancia hacia las otras religiones, comenzando por el paganismo grecolatino y por aquellos otros credos que le eran más próximos: el judaísmo y el islamismo. La historia del mundo mediterráneo y de la Europa moderna no se comprende si no se tiene en cuenta este milenario conflicto entre las tres religiones abrahámicas surgidas de forma sucesiva en el crisol cultural de Oriente Próximo, un conflicto cuyas secuelas más recientes y terribles han sido el exterminio nazi de los judíos europeos, la *Nakba* o éxodo de los palestinos tras la creación del Estado de Israel y los recientes atentados de las redes del terrorismo islamista.

V

Desde 1492, los Estados cristianos de la Europa occidental se expanden por todo el mundo, creando imperios coloniales y tejiendo una red mundial de relaciones comerciales. Nace el capitalismo moderno como primera economía mundial de la historia, pero nace vinculado a la fragmentación y a las guerras constantes de las potencias hegemónicas europeas —entre ellas, con las potencias no europeas y con los pueblos colonizados—. En este nuevo contexto histórico surge el cosmopolitismo moderno, basado en un doble principio:

- Por un lado, el supuesto de que las «guerras de conquista», propias de los pueblos «bárbaros» o atrasados, dejarán paso al «pacífico comercio», propio de los pueblos «civilizados» o avanzados. Será el comercio, es decir, las relaciones pacíficas de interés mutuo entre los individuos y entre las empresas particulares, lo que llevará a los Estados a renunciar a la guerra entre ellos y a fomentar los intercambios económicos.

- Por otro lado, para que el comercio pueda desarrollarse de forma pacífica y provechosa para todos los pueblos, es preciso que haya una libre circulación de personas y mercancías a través de las fronteras políticas y que esta libertad esté garantizada por acuerdos jurídicos no solo entre los individuos y empresas particulares, sino también entre los Estados.

En este contexto del capitalismo moderno, en el que los Estados euroatlánticos imponen su hegemonía al resto del mundo, el cosmopolitismo adopta una nueva forma, que es a un tiempo eurocéntrica, colonial y comercial. Su objetivo principal es pacificar las relaciones entre los Estados para facilitar el libre movimiento de personas y mercancías. En este horizonte histórico e intelectual se inscribe la filosofía ilustrada de Immanuel Kant y su propuesta *Sobre la paz perpetua* (1795).

Kant se plantea la posibilidad de un «Estado mundial» como solución máxima o positiva al problema de la guerra entre los pueblos, pero le parece más realista atenerse a lo que él mismo considera como una solución mínima, negativa o «subrogada»: la «federación de repúblicas libres».[24] Kant se enfrenta a la tradición del «realismo político» moderno, fundada por Hobbes en el *Leviatán* (1651). Según el filósofo británico, las relaciones entre los Estados soberanos se encuentran necesariamente en «estado de naturaleza», pues no puede haber instancia jurídica alguna por encima de la soberanía estatal, de modo que los conflictos entre dos o más Estados solo pueden resolverse mediante la guerra, la victoria del más fuerte y el consiguiente tratado de paz.[25] Esta concepción «realista» de la política fue renovada por el jurista nazi Carl Schmitt y ha dominado la doctrina de las «relaciones internacionales» en la segunda mitad del siglo XX, hasta el final de la Guerra Fría.[26] Frente al soberanismo hobbesiano, Kant recupera la tradición cosmopolita que va del estoicismo antiguo y el *ius gentium* romano al «libre comercio» defendido por los juristas y economistas modernos, y da un paso más allá al proponer que las relaciones internacionales o interestatales se sometan también a reglas de derecho, es decir, a un verdadero tratado de «paz perpetua» y no a un simple armisticio.

Kant distingue tres niveles de «Derecho público»:

- El «Derecho político». Funda la «soberanía» de cada Estado mediante un contrato fundacional de carácter «republicano», pero no necesariamente «democrático», donde un pueblo de ciudadanos libres e iguales se otorga sus propias leyes y se gobierna de forma indirecta a través de la persona del soberano como representante legítimo.
- El «Derecho de gentes». Funda el «Derecho internacional» o interestatal, que debe garantizar no «la idea positiva de una *república mundial»,* un «Estado mundial» o un «Estado de pueblos *(civitas gentium)*», basado en «leyes públicas coactivas» y que iría aumentando poco a poco hasta abarcar a «todos los pueblos de la Tierra» —aunque esto, dice Kant, sería «lo correcto *in thesi*»—, sino solo «el subrogado negativo de una federación defensiva,

permanente y en continua expansión», a la que Kant llama una «federación de Estados libres», y que sin embargo no puede conjurar del todo el peligro de la guerra, sobre todo mientras haya Estados no vinculados a la federación. El «subrogado negativo» solo consiste en una «federación de paz» o «tratado de paz perpetua», pero este tratado de no agresión es algo más que los «contratos de paz» que siguen a cada guerra, precisamente porque es «perpetuo». Si los Estados no se comprometen libremente a renunciar a la guerra para siempre, entonces estamos ante un mero armisticio provisional, hasta que se emprenda la próxima guerra.

- El «Derecho cosmopolita». Este tercer nivel del «Derecho público» no regula las relaciones entre Estados, sino las relaciones entre estos y los ciudadanos extranjeros, y «debe limitarse» a garantizar la «hospitalidad universal» mediante el «derecho de visita», es decir, «el derecho de un extranjero a no ser tratado de manera hostil a su llegada de un territorio a otro». Este «derecho de visita» tiene un carácter universal, porque se basa en el «derecho de propiedad en común de la superficie de la Tierra». Los seres humanos «han de soportarse unos a otros, pues nadie tiene originariamente más derecho que otro a estar en un lugar de la Tierra». Es importante observar que Kant cuestiona aquí el vínculo natural entre la etnia y la tierra, entre una determinada nación de pertenencia y un determinado territorio de nacimiento. En otras palabras, cuestiona el carácter natural y absoluto de las fronteras políticas entre los pueblos, pero eso no significa que un pueblo pueda conquistar por la fuerza el territorio de otro. Todos los seres humanos tienen derecho a circular libremente por la Tierra, pero solo a título individual y solo «para un posible tráfico» o comercio pacífico entre los pueblos:

> Partes inhabitables de esta superficie, el mar y los desiertos, dividen esta comunidad [es decir, «la propiedad en común de la superficie de la tierra» por parte de todos los seres humanos], pero el barco o el *camello* (el *barco* del desierto) hacen posible un acercamiento mutuo en estas regiones mostrencas y el uso del derecho a la *superficie,* que pertenece colectivamente a la especie humana, para un posible tráfico.[27]

En efecto, Kant restringe el «derecho de hospitalidad» de los extranjeros, puesto que «no se extiende más allá de las condiciones de posibilidad para *intentar* un tráfico con los antiguos habitantes». Aunque cree que estas limitadas relaciones comerciales «se convertirán a la postre en públicas y legales, y así podrán aproximar al género humano a una constitución cosmopolita». Es decir, el libre y pacífico comercio acabará siendo el motor y el cimiento de la anhelada federación de repúblicas libres. Por eso, Kant defiende la «visita» pacífica de los comerciantes europeos a los pueblos de América, África y Asia para un posible «tráfico» con ellos, y en cambio rechaza la «conquista» militar practicada por los Estados europeos en esos continentes:

> Si esto se compara con la conducta inhospitalaria de los Estados de nuestro continente, sobre todo de los comerciantes, produce aun espanto la injusticia que manifiestan en la *visita* a países y pueblos extranjeros (que para ellos equivale a la *conquista* de estos). América, los países negros, las islas de especias, el Cabo, etc.,

> eran para ellos, con su descubrimiento, países que no pertenecían a nadie, pues los habitantes no cuentan para nada.[28]

El problema es que fueron las guerras de «conquista» de los Estados europeos las que abrieron la vía para que los comerciantes pudieran emprender su pacífica «visita» y su tráfico comercial con las tierras de ultramar. Sin esta estrecha relación entre conquista y comercio, entre política y economía, entre «coerción» y «capital», por usar las expresiones de Charles Tilly, Europa occidental no habría podido expandirse a todo el mundo e imponer por doquier el capitalismo moderno.

VI

La expansión geográfica y el desarrollo tecnológico del capitalismo moderno han hecho posible el «acercamiento mutuo» entre regiones alejadas del planeta, en una medida y con unas consecuencias que Kant no pudo prever. En las últimas décadas, los nuevos medios de transporte y de comunicación han facilitado el surgimiento de una sociedad global que trasciende los límites geográficos y jurídicos de los Estados nacionales y en la que se dan dos fenómenos entrecruzados: por un lado, la mundialización de los poderes, los riesgos y las responsabilidades; por otro, el mestizaje poscolonial e intercultural de las identidades y las ciudadanías.

En efecto, tras las dos guerras mundiales, la experiencia totalitaria, las armas nucleares y la descolonización de las antiguas colonias europeas, se abre una nueva época en la historia humana. Comienza a gestarse un nuevo tipo de cosmopolitismo con un carácter jurídico-político y una clara vocación democrática que cristaliza en la creación de la ONU (1945), la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948), las Convenciones de La Haya y de Ginebra, los Tribunales Penales Internacionales —desde Núremberg y Tokio hasta la Corte Penal Internacional con jurisdicción universal y permanente—, y otras muchas organizaciones, tratados y legislaciones internacionales.[29]

La Guerra Fría y la composición del Consejo de Seguridad de la ONU han limitado las posibilidades de este nuevo cosmopolitismo. Pero, en las últimas décadas, se ha intensificado el proceso de globalización debido a una multiplicidad de factores: la revolución de los transportes y de las TIC, la expansión del capitalismo financiero y de las grandes corporaciones trasnacionales, las nuevas migraciones del Sur al Norte, el ascenso de las «potencias emergentes» del Sur —China, India, Brasil, Sudáfrica, etc.—, la aceleración de la crisis ecológica global y la multiplicación de las redes sociales globales. En resumen, se está formando una sociedad global que cuestiona y problematiza cada vez más el estatuto de las fronteras entre los Estados.

En esta naciente sociedad global han surgido nuevos actores sociopolíticos por encima y por debajo del moderno Estado-nación soberano: por un lado, las numerosas organizaciones intergubernamentales que se rigen por convenios y tratados internacionales —ONU, OTAN, FMI, BM, OMC, UE, etc.—; por otro, las empresas trasnacionales, los medios de comunicación y entretenimiento, las mafias del crimen organizado, los grupos terroristas, las comunidades de migrantes en diáspora, las

organizaciones no gubernamentales y los movimientos sociales «sin fronteras», que conforman la «sociedad civil mundial».

Nos encontramos ante dos fenómenos entrecruzados: por un lado, los poderes, los riesgos y las responsabilidades se globalizan más allá del control y de la jurisdicción de los Estados soberanos, lo que pone en cuestión el concepto mismo de «soberanía», precisamente porque la soberanía se ejerce sobre un territorio circunscrito por unas fronteras;[30] por otro, las culturas, las lenguas, las tradiciones, los nuevos estilos de vida, las nuevas formas de familia, etc., se mezclan en el interior de cada frontera nacional, lo que pone en cuestión la identificación de la ciudadanía con una determinada nacionalidad o cultura.[31] Estos dos aspectos de la globalización son los que han obligado a retomar y repensar el proyecto cosmopolita.

VII

Ahora bien, el problema está en la concreción jurídico-política del proyecto cosmopolita. En este debate, que resurge en los años noventa del siglo XX, se mezclan dos cuestiones diferentes: una, si el proyecto cosmopolita es posible; dos, si es deseable.

Durante toda la época moderna, cada vez que se ha formulado un proyecto político destinado a combatir las relaciones de dominación entre los seres humanos, ha habido quienes lo han desechado como un simple sueño utópico, idealista, ilusorio. Así les sucedió a los humanistas, a los ilustrados, a los revolucionarios liberales, a los anticolonialistas, a los antiesclavistas, a los socialistas, a las feministas, etc. Todos ellos tuvieron que enfrentarse al poder supuestamente eterno de la tradición. Sin embargo, han sido todos esos movimientos «utópicos» los que han construido las instituciones democráticas con las que hoy contamos para promover la libertad y la igualdad entre los humanos.

Además, a quienes rechazan como utópico el proyecto cosmopolita, habría que recordarles que hoy vivimos en una sociedad global, que todos los pueblos de la Tierra nos encontramos interconectados mediante múltiples redes sociales, tecnológicas y ecológicas, y que nos enfrentamos a toda una serie de injusticias y riesgos globales que no pueden ser afrontados con éxito por ningún Estado aislado, por muy poderoso que sea. En tales condiciones, lo verdaderamente ilusorio es seguir aferrándose al viejo concepto de soberanía nacional, como si cada uno de los 193 Estados existentes en la actualidad tuvieran recursos suficientes para decidir de forma completamente autónoma su propio destino.

Como decía Karl Marx, cada época histórica se plantea solo los problemas que está en condiciones de resolver. Nosotros, precisamente porque hemos comenzado a vivir en una sociedad global, contamos con las condiciones sociales, tecnológicas y ecológicas para plantearnos la posibilidad de construir una democracia cosmopolita. Pero cabe preguntarse si un proyecto semejante, aunque fuera posible, es también deseable.

Como ya he dicho, las formas tradicionales de cosmopolitismo han estado dominadas por la idea de un imperio universal: el imperio alejandrino, el imperio romano, el imperio

cristiano medieval y los imperios coloniales europeos. Por eso, muchos pensadores políticos se han opuesto a la idea de una comunidad cosmopolita, porque la identifican erróneamente con un Imperio o Estado mundial y consideran con toda razón que un Estado imperial así, sin rival alguno, acabaría convirtiéndose en un Poder absoluto, irresistible, sin contrapesos de ningún tipo y, por tanto, mucho más terrorífico que todas las formas de tiranía conocidas hasta ahora.

Esta posición ha sido defendida por los llamados pensadores «realistas», defensores de la primacía absoluta del Estado-nación soberano y reacios a concebir la humanidad no ya como una especie biológica o como una mera comunidad moral, sino también como una comunidad jurídico-política mundial o supranacional. Sin duda alguna, el principal representante de esta posición «realista» ha sido el ya citado Carl Schmitt, enemigo declarado de la Sociedad de Naciones, del Tratado de Paz de Versalles, del Pacto Briand-Kellogg, de la ONU, de los Tribunales Penales Internacionales de Núremberg y Tokio y, en general, de cualquier institucionalización de un Derecho universal situado por encima de los Estados soberanos.

El argumento central de Schmitt es que la política se basa en el conflicto amigo/enemigo, es decir, en la posibilidad de recurrir a la guerra como *ultima ratio* para resolver litigios entre Estados soberanos. Un Estado soberano no puede admitir ninguna instancia decisoria por encima de su jurisdicción. La creación de organismos y legislaciones supraestatales, supuestamente garantes de unos Derechos Humanos universales, supondría la negación de la soberanía estatal y, por tanto, de la conflictividad inherente a la política. La política sería sustituida por la moral, y esto tendría consecuencias muy graves, porque esa supuesta moral universal acabaría siendo utilizada para justificar guerras declaradas en nombre de la humanidad y llevadas a cabo por un Estado o una alianza de Estados que no harían sino defender sus propios intereses particulares. El enemigo de ese Estado mundial o de esa alianza hegemónica de Estados pasaría a ser declarado enemigo de la humanidad y, por tanto, estaría justificado librar contra él la más cruel de todas las guerras.[32]

Pero la posibilidad de un «Estado mundial» también ha sido cuestionada por pensadores «idealistas» que defienden el Derecho internacional e incluso el Derecho cosmopolita. Como ya he dicho, el propio Kant renunció a esa posibilidad, a pesar de considerarla deseable, y se contentó con el «subrogado» de una «federación de Estados libres». En una línea similar se inscriben Jaspers, Arendt y otros pensadores y pensadoras contemporáneas que, sin embargo, comparten el ideal moral kantiano de la libertad y la igualdad para todos los humanos.[33]

En cambio, otras pensadoras y pensadores contemporáneos, inspirados también en el cosmopolitismo de Kant, en la crítica de Kelsen al concepto hobbesiano y schmittiano de «soberanía»[34] y, sobre todo, en las críticas de los movimientos sociales emancipatorios a las limitaciones del Estado-nación y de las democracias «realmente existentes», creen que es posible construir no un gran Leviatán planetario, no un Imperio o Estado soberano mundial, sino una nueva forma de comunidad política que sería a la vez cosmopolita y democrática, y que exigiría la «constitucionalización» del actual Derecho internacional o

interestatal. Y no solo lo creen posible, sino también deseable. Más aún: lo consideran urgente e ineludible para hacer frente a los grandes problemas de la sociedad global, hasta el punto de que el cosmopolitismo democrático sería hoy el proyecto político más «realista». Ulrich Beck ha hablado, incluso, de un «nuevo realismo político»: una «*realpolitik* cosmopolita».[35]

La clave del debate está precisamente aquí: en la posibilidad y en la necesidad de conciliar el cosmopolitismo y la democracia, que hasta ahora han recorrido caminos relativamente separados. Ahora bien, esto supone transformar tanto el concepto tradicional de «cosmopolitismo» como el concepto tradicional de «democracia».

VIII

La democracia no ha sido considerada la forma canónica de organización política hasta fecha bien reciente. Es cierto que ha habido algunas experiencias democráticas a lo largo de la historia de Occidente. También las ha habido en otras regiones del mundo, aunque sean menos conocidas. Pero las formas de democracia practicadas hasta ahora han contado con muchas limitaciones y han sufrido muchas transformaciones en el curso del tiempo.

En primer lugar, son muchas las diferencias entre la democracia «directa» de pequeña escala practicada en las repúblicas urbanas del Mediterráneo premoderno —el Estado-ciudad de Atenas, de Roma y de las ciudades medievales— y las democracias «representativas» de gran escala surgidas tras las grandes revoluciones modernas —el Estado-nación moderno, ya sea monárquico o republicano: Holanda, Reino Unido, Estados Unidos, Francia, etc.

En segundo lugar, las democracias occidentales «realmente existentes», tanto las antiguas como las modernas, han sido democracias restringidas a una minoría de ciudadanos: los varones adultos, cabezas de familia, propietarios de tierras y «civilizados», es decir, helenos, romanos, cristianos, blancos, europeos, etc. Solo a partir del siglo XIX surgieron una serie de movimientos sociales emancipatorios —socialistas, feministas, anticolonialistas, antiesclavistas, etc.— que comenzaron a reclamar la radicalización de la democracia y la extensión de la ciudadanía a los trabajadores, a las mujeres y a los pueblos no europeos.

La forma de organización democrática que domina actualmente en los países occidentales y en otras regiones del mundo, con partidos políticos, elecciones periódicas, sufragio universal, separación de poderes, protección de derechos individuales, reconocimiento de derechos sociales y culturales, etc., solo ha comenzado a extenderse en las últimas décadas, sobre todo tras el final de la Segunda Guerra Mundial, tras los procesos de descolonización de las antiguas colonias europeas y, más recientemente, tras el final de la Guerra Fría.

Pero, a pesar de todas esas transformaciones y extensiones, el límite de la ciudadanía democrática ha sido y sigue siendo la «nacionalidad». Aquí se pone de manifiesto esa gran división de la que hablaba al principio, la frontera entre la política interior y la

exterior, la contradicción entre los Derechos Humanos y los Derechos Ciudadanos. Esta contradicción fue denunciada por Hannah Arendt en 1951, en *Los orígenes del totalitarismo,* tras la experiencia de los totalitarismos nazi y soviético, y ante el fenómeno de los apátridas, los deportados, las minorías étnicas, los seres humanos carentes del «derecho a tener derechos».[36] Y ha sido avivada hoy, en pleno proceso de globalización, por la multiplicación de las migraciones internacionales que han dado origen a sociedades cada vez más interculturales, con diferentes estatutos de ciudadanía, con el aumento de reacciones xenófobas y con la multiplicación de muros, vallas y fronteras —físicas, jurídicas y sociales—. El resultado es que están aumentando las desigualdades sociales no solo entre el Norte y el Sur, sino también en el seno de las propias democracias del Norte.

La «democracia nacional» es hoy una contradicción en los términos, porque los poderes se han globalizado y porque las identidades se han entremezclado. Por eso, hay que «desnacionalizar» la democracia en un doble sentido: hay que multiplicar los niveles de deliberación y de decisión, por encima y por debajo del Estado, y hay que pluralizar las identidades culturales y los niveles de pertenencia ciudadana.[37]

La democracia, hoy, o es cosmopolita o no es democracia. No puede haber cosmopolitismo sin democracia, pero tampoco puede haber democracia sin cosmopolitismo.

Ya he dicho antes que la democracia no está destinada a «ser» sino a «devenir», a no coincidir nunca consigo misma en un régimen definido y definitivo. Por eso, sería un gran error identificarla con las democracias nacionales realmente existentes, olvidando que estas democracias tienen muy pocos siglos e incluso muy pocas décadas de historia. Si el paso de la sociedad feudal a la sociedad capitalista hizo posible y necesaria la constitución de las democracias nacionales en los países de Europa occidental, el paso de la sociedad capitalista a la sociedad global está haciendo igualmente posible y necesaria la constitución de una nueva forma de democracia que ha de ser a un tiempo cosmopolita y ecológica.

El proyecto de «democracia cosmopolita», tal y como han señalado David Held, Daniele Archibugi, Jürgen Habermas, Otfried Höffe, Nancy Fraser y algunos otros autores, tiene tres niveles de actuación, que son diferentes entre sí y que por tanto han de desarrollarse en paralelo, aunque al mismo tiempo son interdependientes y se refuerzan el uno al otro:

- Democratización interna de todos los Estados del mundo. De los 193 Estados miembros de la ONU, 120 son democracias con gobiernos electos —el 58% de la población mundial—, aunque muchas de estas democracias son más bien «democraduras», es decir, democracias formales y dictaduras de hecho, como en el caso de Rusia.
- Democratización de los organismos y tratados internacionales (ONU, UE, etc.), mediante la federalización efectiva entre todos los Estados a escala continental y mundial. El modelo más logrado hasta la fecha, a pesar de sus muchas

limitaciones y a pesar de la crisis en la que se encuentra actualmente, es el de la Unión Europea; modelos análogos están comenzando a ensayarse en otras regiones del mundo.

- Creación de organismos y procedimientos democráticos directamente cosmopolitas, para que los individuos y organizaciones de la sociedad civil mundial tengan la posibilidad de participar, defender sus opiniones y reivindicar sus derechos sin la mediación de los Estados: una asamblea de la ciudadanía mundial, un tribunal igualmente mundial de derechos humanos, etc.

Por tanto, el proyecto de «democracia cosmopolita» no supone la eliminación de todas las fronteras y la creación de un espacio homogéneo dominado por un Imperio o Estado soberano mundial. Más bien se trata de modificar el actual régimen de administración capitalista de las fronteras, que sirve para preservar y agudizar las injusticias a escala global, y en el que los Estados participan como dóciles lacayos, abriéndolas para facilitar el libre movimiento de capitales y cerrándolas para dificultar el movimiento de personas o, más exactamente, abriéndolas para los «inversores» ricos —como sucede con los turistas y con los «no residentes» en los paraísos fiscales— y cerrándolas para los «invasores» pobres —inmigrantes, exiliados, refugiados, etc.

La alternativa a esta injusta administración de las fronteras consiste en crear una estructura escalonada de inclusión y de subsidiariedad que vaya de lo local a lo global, pasando por lo regional, lo estatal y lo continental, instituyendo así diferentes «escalas de justicia».[38] Para ello es preciso cuestionar el paradigma «westfaliano» y poner fin al «nacionalismo metodológico»[39] que han dominado hasta ahora tanto la práctica política de los Estados como el horizonte teórico de las ciencias sociales. Es preciso «desnacionalizar» y relativizar las fronteras, poniendo fin a la gran división soberana entre el adentro y el afuera, entre el amigo y el enemigo. Se trata de considerar las fronteras como meras demarcaciones administrativas y jurisdiccionales entre diferentes escalas de poder. En realidad, eso es lo que sucede con las fronteras interiores entre municipios, entre regiones autónomas, entre Estados federados e, incluso —al menos en parte—, entre los Estados soberanos que componen la Unión Europea. Pues bien, se trata de conseguir que las fronteras internacionales entre Estados soberanos se conviertan en fronteras interiores de una gran federación mundial.

Los actuales Estados no tienen por qué desaparecer, absorbidos y subsumidos por un único y todopoderoso Estado mundial, sino que más bien modificarían su estatuto jurídico-político. Dejarían de ser Estados-nación soberanos en el sentido de Hobbes y Schmitt, y pasarían a ser lo que ya están comenzando a ser en cierto modo: «Estados cosmopolitas» (Ulrich Beck), «Estados-red» (Manuel Castells), «Estados multilaterales» (Mary Kaldor), es decir, instancias de poder intermedias entre los pequeños poderes locales y los grandes poderes mundiales, obligadas a ejercer ese poder intermedio de forma compartida y coordinada con los demás Estados del mundo y con una diversidad de organizaciones intergubernamentales y no gubernamentales.

IX

El proyecto de democracia cosmopolita ha recibido tres tipos de crítica: la de los *neocons* estadounidenses, la de los «realistas» moderados y «liberales» patriotas, y la de algunos neomarxistas e intelectuales poscoloniales del Sur y del Oriente islámico y asiático.

Los *neocons* estadounidenses dominaron la política mundial durante la Administración Bush y han vuelto al poder tras el mandato de Obama y la reciente victoria de Trump. Tras el final de la Guerra Fría defendieron la instauración de un nuevo orden mundial unipolar o unilateral basado en la hegemonía de Estados Unidos. Este país sería el nuevo pueblo elegido por el Dios judeocristiano, y tendría la misión histórica de construir el primer Imperio global de la historia e imponer *manu militari* la paz mundial, la democracia liberal, el libre mercado y el *american way of life*.

Este programa de Imperio global encontró muchos apoyos dentro y fuera de Estados Unidos tras los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001, pero ha fracasado en todos los frentes. En el terreno político-militar, la Administración Bush puso patas arriba todo el orden jurídico internacional, se creó enemigos por todas partes, incluso entre sus aliados de la OTAN, y multiplicó los conflictos y la inseguridad mundial. La estrategia de «guerra preventiva global contra el terrorismo» sirvió de pretexto a dos invasiones militares —la de Afganistán y la de Iraq, que han sido desastrosas—, a las detenciones, vuelos y cárceles ilegales, a la práctica de la tortura —como en Abu Ghraib y Guantánamo—, etc. Además, se permitió a Israel que siguiera adelante con su política de *apartheid* en los territorios palestinos y Trump ha reconocido la capitalidad de Jerusalén, lo que no ha hecho sino incrementar las redes y los atentados del terrorismo islamista, tanto en los países occidentales como en los de religión musulmana. Baste recordar los atentados del 11 de marzo de 2004 en Madrid y del 13 de noviembre de 2015 en París.

En el terreno económico, la estrategia de liberalización absoluta de los mercados financieros, comerciales y laborales, derivada del fundamentalismo neoliberal y del «consenso de Washington», ha provocado la mayor crisis económica desde la década de 1930, que precedió a la Segunda Guerra Mundial. Y en el terreno ideológico, Estados Unidos ha sufrido un descrédito vertiginoso en todo el mundo. En resumen, su enorme poder militar se ha visto acompañado por un debilitamiento político, económico y cultural. Por eso, el sociólogo Michael Mann lo definió como el «imperio incoherente».[40] Los fracasos de los *neocons* hicieron que, en las elecciones de 2008, el electorado estadounidense diera un giro de 180 grados, eligiendo como nuevo presidente a Barack Hussein Obama, un demócrata de piel negra y de ideas progresistas, que entre 2008 y 2016 pretendió conciliar la declinante hegemonía estadounidense con la apertura a una política mundial multilateral. Aunque el actual presidente Trump se está dedicando a deshacer brutalmente los pocos avances realizados por Obama.

La política de Obama ha sido precisamente la posición defendida por los «realistas» moderados y los nacionalistas «liberales», no solo en Estados Unidos sino también en Europa y en los demás continentes. Todos ellos defienden un equilibrio multilateral que reemplazaría al viejo equilibrio de las potencias europeas, el llamado «modelo de Westfalia», y que incluiría no solo a las grandes potencias euroatlánticas —agrupadas en

una OTAN ampliada hacia Europa oriental—, sino también a las potencias intermedias y a las nuevas potencias emergentes del Este y del Sur —como Japón, Rusia, China, India, Brasil, Sudáfrica, Turquía, etc.—. Es el modelo del G-20, que se creó en 1999 para coordinar a los países industrializados y a los emergentes, pero que comenzó a adquirir protagonismo tras la crisis financiera global iniciada en 2007-2008.

La estrategia multilateral o multipolar es preferible a la estrategia unipolar de los *neocons* porque es más «democrática» y parece ofrecer más garantías de estabilidad. A fin de cuentas, los países del G-20 representan casi el 70% de la población mundial, más del 80% del PIB nominal mundial, entre el 70% y el 80% del comercio internacional y más del 60% de la superficie territorial del planeta. Sin embargo, el multilateralismo no es suficiente como proyecto de política global porque se limita a mantener el *statu quo* de un orden internacional profundamente injusto y porque es incapaz de enfrentarse a los grandes problemas y riesgos mundiales: la desigualdad económica y el hambre, las enfermedades asociadas a la pobreza, las migraciones masivas, la proliferación de armas y de conflictos bélicos, el terrorismo islamista, las mafias del crimen organizado, la crisis ecológica global, etc. Tal y como está poniendo de manifiesto el cambio climático antropogénico, todos los grandes problemas mundiales exigen la elaboración de políticas coordinadas a diversas escalas geográficas, desde lo local a lo global, pero esta coordinación horizontal y vertical no podrá lograrse si no se instituyen mecanismos democráticos de alcance cosmopolita.

Sin embargo, el proyecto de democracia cosmopolita ha sido cuestionado también por algunos intelectuales de la izquierda neomarxista y poscolonial, sobre todo en los países del Sur y del Oriente islámico y asiático. Estos críticos de izquierda consideran que el actual cosmopolitismo democrático no es más que una nueva versión del viejo colonialismo, es decir, una nueva forma de imponer al resto del mundo la hegemonía política, económica y cultural del Occidente euroatlántico. Lejos de constituir una alternativa política al capitalismo neoliberal y al poder hegemónico de Occidente, sería más bien una operación de legitimación ideológica puesta en marcha por las grandes potencias euroatlánticas del Norte para imponer al resto del mundo el capitalismo global, la democracia liberal y la cultura occidental.

Es cierto que el lenguaje de la democracia y de los derechos humanos ha sido utilizado por las grandes potencias euroatlánticas, en especial por Estados Unidos, para defender su posición hegemónica y para justificar intervenciones militares basadas en el principio de la «injerencia humanitaria». Pero el hecho de que se dé este uso ideológico no deslegitima en modo alguno el proyecto de democracia cosmopolita, sino que justifica todavía más su necesidad, puesto que las desigualdades Norte-Sur y Oeste-Este, y los demás riesgos globales que amenazan a toda la humanidad, solo podrán ser combatidos con eficacia en la medida en que los movimientos sociales de la «sociedad civil global» sean capaces de forzar a sus propios gobiernos para que se emprenda una efectiva «constitucionalización» de las relaciones internacionales en clave democrática.

Ahora bien, esto no significa apelar a una concepción teleológica de la historia, como la que ha dominado el pensamiento moderno hasta mediados del siglo XX. La construcción

de la «democracia cosmopolita» no supone la consecución de la kantiana «paz perpetua», ni la consumación del hegeliano «final de la historia», ni la realización definitiva del marxista «comunismo internacional». No se trata de superar o trascender todos los conflictos y todas las relaciones de poder entre los humanos, porque eso solo sería posible en la paz de los cementerios. Se trata, más bien, de instituir nuevos mecanismos jurídico-políticos que permitan regular esos conflictos y canalizar esas relaciones de poder, es decir, de convertir el «antagonismo violento entre enemigos» en «agonismo pacífico entre adversarios».[41]

Por eso me parece que son inconsistentes y contradictorias con su propio pensamiento político las críticas de Chantal Mouffe al proyecto de democracia cosmopolita.[42] En el ámbito estatal o nacional, esta filósofa defiende la «democracia agonística» —basada en los principios constitucionales e inseparables de la libertad y la igualdad— como la mejor forma de preservar el pluralismo y canalizar las luchas políticas por la «hegemonía» de las clases populares. En cambio, niega que sea posible y deseable una regulación pacífica de las luchas políticas por la hegemonía a escala global, es decir, una democracia cosmopolita basada en esos mismos principios constitucionales e inseparables de libertad e igualdad. Por eso considera preferible la alternativa «realista» de un mundo multipolar, basado en el equilibrio de fuerzas entre las grandes potencias y no sujeto a ningún marco jurídico-político democrático.

Contra este razonamiento contradictorio, excesivamente deudor del pensamiento soberanista de Carl Schmitt, conviene tener en cuenta seis consideraciones importantes con las que concluyo este ensayo y este libro:

- Las actuales democracias nacionales no son entidades intemporales e inmutables, sino invenciones históricas recientes y en constante cambio, construidas en los dos últimos siglos, tras muchas guerras y conflictos sociales, con la doble pretensión de poner fin a los precedentes regímenes de poder estamental e imperial, y unificar una diversidad de jurisdicciones y poderes territoriales de menor escala.
- De manera análoga, el proyecto de democracia cosmopolita permitiría combatir —o, al menos, limitar y regular— con ciertas posibilidades de éxito el actual poder hegemónico de las grandes potencias y de las grandes corporaciones trasnacionales, y establecer mecanismos de coordinación horizontal y vertical entre una diversidad de jurisdicciones, poderes y actores sociopolíticos.
- La «constitucionalización» democrática de las relaciones internacionales y de los grandes poderes y actores sociopolíticos globales no supondría en modo alguno el fin de la política, es decir, de la pluralidad y conflictividad de los diversos poderes y actores en juego —una pluralidad y una conflictividad que en la sociedad global no se reducen ya a las de los Estados soberanos, como pretenden los «westfalianos» Schmitt y Mouffe—, sino que simplemente

permitiría su regulación de una forma más o menos pacífica y agonística, reduciendo así los riesgos de violencia armada.

- El proyecto de democracia cosmopolita no se limita a la construcción de una arquitectura jurídico-política que garantice la paz, la participación, la deliberación, la legislación, la protección de derechos y el gobierno en diferentes escalas territoriales. Conlleva, al mismo tiempo, tres grandes tipos de políticas públicas: en primer lugar, la institucionalización de medidas de justicia global que hagan posible la redistribución de la riqueza a escala mundial, la reducción de las grandes desigualdades socioeconómicas y el suministro de recursos vitales básicos a todos los seres humanos; en segundo lugar, el reconocimiento de la igualdad entre hombres y mujeres, la diversidad de opciones sexuales y reproductivas y la pluralidad de lenguas, culturas y formas de vida, siempre y cuando respeten la libertad, la democracia y la justicia; y, en tercer lugar, la transición de la economía capitalista hacia nuevas formas de producción, distribución y consumo que sean compatibles con los ciclos naturales de la biosfera terrestre y que no hipotequen las posibilidades vitales de las generaciones venideras.
- En realidad, el proyecto de democracia cosmopolita no pretende construir algo radicalmente nuevo que irrumpiría en el mundo de forma súbita y milagrosa, como en la moderna concepción mesiánica de la revolución, sino más bien desarrollar, renovar, extender y radicalizar algunas innovaciones jurídico-políticas que se iniciaron tras el final de la Segunda Guerra Mundial, como la creación de la ONU (1945) y la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948), y que se han ido multiplicando en las últimas décadas, como la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural (1972), el Protocolo de Kioto (1997), la puesta en marcha de la Corte Penal Internacional (2002), los Objetivos de Desarrollo Sostenible (2015), el Acuerdo de París sobre el Cambio Climático (2015), la Nueva Agenda Urbana de ONU-Hábitat (2016) o el Tratado sobre la Prohibición de las Armas Nucleares (2017).
- Todas estas innovaciones jurídico-políticas no han caído del cielo, como un don divino, ni han derivado necesariamente de una supuesta evolución natural y cultural de la humanidad, sino que son más bien conquistas históricas contingentes, inevitablemente limitadas y precarias, pero en todo caso debidas al coraje cívico de una serie innumerable de personas y organizaciones sociales de todo el mundo, dispuestas a actuar de forma coordinada para combatir la dominación en todas sus formas y escalas y para conseguir que esta hermosa «Tierra de nadie»[43] se convierta en la casa común de los seres humanos y de los demás seres vivientes.

[1] Publicado previamente en *Revista Internacional de Filosofía Política,* 34 (2009), pp. 5-32. Una primera versión fue presentada el 22 de abril de 2009, Día de la Tierra, en el Congreso internacional *Presente, pasado y*

futuro de la democracia, celebrado en Murcia del 20 al 23 de abril de 2009.
2 M. Albrow, *The Global Age. State and Society Beyond Modernity,* Cambridge, Polity Press, 1996; A. Appadurai, *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización,* Buenos Aires, Trilce/FCE, 2001; F. Attinà, *El sistema político global. Introducción a las relaciones internacionales,* Barcelona, Paidós, 2001; Z. Bauman, *La globalización. Consecuencias humanas,* Buenos Aires, FCE, 1998 y *Poder y contra-poder en la era global. La nueva economía política mundial,* Barcelona, Paidós, 2004; A. Campillo, *El gran experimento. Ensayos sobre la sociedad global,* Madrid, Los Libros de la Catarata, 2001 y *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia,* Madrid, Akal, 2001; A. Giddens, *Consecuencias de la modernidad,* Madrid, Alianza, 1993 y *The Politics of Climate Change,* Londres, Polity Press, 2009; D. Held, y A. Mcgrew, *Globalización/Antiglobalización. Sobre la reconstrucción del orden mundial,* Barcelona, Paidós, 2003; G. Marramao, *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización,* Buenos Aires, Katz, 2007; *Nuestra comunidad global*, Informe de la Comisión de Gestión de los Asuntos Públicos Mundiales, Madrid, Alianza, 1995; *Nuestro futuro común,* Informe Brundtland de la Comisión Mundial del Medio Ambiente y del Desarrollo, ONU, Madrid, Alianza, 1992; P. Sloterdijk, *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización,* Madrid, Siruela, 2007; C.F. von Weizsäcker, *Política de la Tierra. Una política ecológica realista en el umbral del siglo del medio ambiente,* Madrid, Sistema, 1993; D. Zolo, *Globalización. Un mapa de los problemas,* Bilbao, Mensajero, 2006.
3 U. Beck, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización,* Barcelona, Paidós, 1998; *La sociedad del riesgo mundial. En busca de la seguridad perdida,* Barcelona, Paidós, 2008.
4 M. Castells, *La era de la información: economía, sociedad y cultura,* 3 vols., Madrid, Alianza, 1997-1998.
5 J. Vidal Beneyto, (ed.), *Hacia una sociedad civil global desde la sociedad mundo,* Madrid, Taurus/UNESCO/Consorcio de Santiago de Compostela, 2003; M. Kaldor, *La sociedad civil global. Una respuesta a la guerra,* Barcelona, Tusquets, 2005.
6 *Carta de la Tierra,* 2000. Disponible en http://www.cartadelatierra.org; *Construyendo el futuro: Foro internacional de organizaciones no gubernamentales y movimientos sociales. Tratados alternativos de Río '92,* Madrid, NGONET/ITeM/IEPALA/Ministerio de Obras Públicas, Transportes y Medio Ambiente, 1994; R. Díaz-Salazar (ed.), *Justicia global. Las alternativas de los movimientos del Foro de Porto Alegre,* Barcelona, Icaria/Intermón Oxfam, 2002.
7 N. Bobbio, *El futuro de la democracia,* México, FCE, 2001; L. Canfora, *Democracia. Historia de una ideología,* Barcelona, Crítica, 2004; R. Dahl, *La democracia y sus críticos,* Barcelona, Paidós, 1993; D. Held, *Modelos de democracia,* Madrid, Alianza, 1996; D. Musti, *Demokratía. Orígenes de una idea,* Madrid, Alianza, 2000.
8 P. Coulmas, *Weltbürger. Geschichte einer Menschheitssehnsucht,* Reinbek, Rowohlt, 1990; L. Lourme, «Cosmopolitisme», en Bourdeau, V. y Merrill, R. (dirs.), *DicoPo. Dictionnaire de théorie politique*, 2008. Disponible en http://www.dicopo.fr/spip.php?article111; A. Mattelart, *Historia de la utopía planetaria. De la ciudad profética a la sociedad global,* Barcelona, Paidós, 2000; P. Kleingeld, y E. Brown, «Cosmopolitanism», en *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* 2006. Disponible en http://plato. stanford.edu/entries/cosmopolitanism.
9 H. Arendt, *¿Qué es la política?,* Barcelona, Paidós/ICE de la Universidad de Barcelona, 1992; J. Derrida, *El otro cabo. La democracia para otro día,* Barcelona, Ediciones del Serbal, 1992.
10 J. Derrida, *Políticas de la amistad,* Madrid, Trotta, 1998; J. Rawls, *Teoría de la justicia,* Madrid, FCE, 1979, *De los derechos humanos: las conferencias Oxford Amnesty de 1993,* Madrid, Trotta, 1998 y *El derecho de gentes y Una revisión de la idea de razón pública*, Barcelona, Paidós, 2001; C. Schmitt, *El concepto de lo político,* Madrid, Alianza, 1991 y *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del «Ius Publicum Europaeum»,* Granada, Comares, 2002.
11 B. Constant, *Del espíritu de conquista y de la usurpación,* Madrid, Tecnos, 1988.
12 M. Ferro (ed.), *El libro negro del colonialismo, siglos XVI al XXI: del exterminio al arrepentimiento,* Madrid, La Esfera de los Libros, 2003.
13 Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso,* Madrid, Cátedra, 1988.
14 J.S. Mill, *Del gobierno representativo,* Madrid, Tecnos, 2007.
15 S.P. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial,* Barcelona, Paidós, 2005.
16 H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo,* 3 vols., Madrid, Alianza, 1981 y *Escritos judíos,* Barcelona, Paidós, 2009.
17 Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de filósofos ilustres,* Madrid, Alianza, 2007.
18 A. Poratti, C. Eggers Lan, M.I. Santa Cruz De Prunes, y N.L. Cordero, *Los filósofos presocráticos III,* Madrid, Gredos, 1980, p. 377.
19 M.T. Cicerón, *Sobre la república. Sobre las leyes,* Madrid, Tecnos, 1987, p. 101.

20 Plutarco, «Sobre la fortuna o la virtud de Alejandro», en *Obras morales y de costumbres (Moralia),* vol. V, Madrid, Gredos, 1989, pp. 240-241.
21 M. Foucault, *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978),* Madrid, Akal, 2008.
22 Marco Aurelio, *Meditaciones,* Madrid, Gredos, 2005.
23 Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios,* edición bilingüe, en *Obras completas de San Agustín,* vols. XVI-XVII, Madrid, BAC, 1977.
24 I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia,* Madrid, Tecnos, 1987 y *Para la paz perpetua*, en *En defensa de la Ilustración,* Barcelona, Alba, 1999; Y.C. Zarka y C. Guibet (eds.), *Kant cosmopolitique,* París, Éditions de l'Éclat, 2008.
25 T. Hobbes, *Del ciudadano y Leviatán,* Madrid, Tecnos, 2005.
26 C.P. David, *La guerra y la paz. Enfoques contemporáneos sobre la seguridad y la estrategia,* Barcelona, Icaria, 2008; M. Kaldor, *Las nuevas guerras: la violencia organizada en la era global,* Barcelona, Tusquets, 2001.
27 I. Kant, *Para la paz perpetua, op. cit.*, p. 325.
28 Ibíd. En efecto, los Estados de la Europa atlántica recurrieron al concepto jurídico *terra nullius* (tierra de nadie), que en el antiguo derecho romano servía para legitimar la ocupación y apropiación de una tierra no habitada (o habitada por enemigos), para justificar la conquista y colonización de las tierras ocupadas por los pueblos no europeos, como si no estuvieran ocupadas por nadie. Sobre este tema remito a mi libro *Tierra de nadie. Cómo pensar (en) la sociedad global,* Barcelona, Herder, 2015. La crítica de Kant a la política conquistadora, colonialista y esclavista de los Estados europeos tuvo un importante precedente en otro filósofo de la Ilustración, coeditor de la *Enciclopedia:* Denis Diderot, *Tratado de la barbarie de los pueblos civilizados,* Barcelona, Pasado y Presente, 2011.
29 N. Bobbio, *El problema de la guerra y las vías de la paz,* Barcelona, Gedisa, 1982 y *El tercero ausente,* Madrid, Cátedra, 1997; C.P. David, *La guerra y la paz, op. cit.*; S. Chauvier, *Justice et droits à l'échelle globale,* París, Vrin/EHESS, 2006; D. Held, *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita,* Barcelona, Paidós, 1997.
30 U. Beck, *Poder y contra-poder en la era global. La nueva economía política mundial,* Barcelona, Paidós, 2004; N. Fraser, *Escalas de justicia,* Barcelona, Herder, 2008; S. Sassen, *¿Perdiendo el control? La soberanía en la era de la globalización,* Barcelona, Bellatera, 2001 y *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global,* Buenos Aires/Madrid, Katz, 2015; S. Strange, *La retirada del Estado: la difusión del poder en la economía mundial,* Barcelona, Icaria/Intermón, 2001.
31 A. Appadurai, *La modernidad desbordada, op. cit;* S. Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global,* Buenos Aires, Katz, 2006; D. Chakrabarty, *El humanismo en la era de la globalización. La descolonización y las políticas culturales,* Barcelona, Katz/Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona, 2009; W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías,* Barcelona, Paidós, 1996; B. Parekh, *Repensando el multiculturalismo. Diversidad cultural y teoría política,* Madrid, Istmo, 2005.
32 C. Schmitt, *El concepto de lo político, op. cit.*, pp. 82-87.
33 K.A. Appiah, *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños,* Madrid/Buenos Aires, Katz, 2007; H. Arendt, «Karl Jaspers: ¿ciudadano del mundo?», en *Hombres en tiempos de oscuridad,* Barcelona, Gedisa, 2001; K. Jaspers, *Origen y meta de la historia,* Madrid, Alianza, 1980; C. Mouffe, *En torno a lo político,* Buenos Aires, FCE, 2007; J. Rawls, *El derecho de gentes y Una revisión de la idea de razón pública*, *op. cit.*; B. de Sousa Santos, *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho,* Madrid/Bogotá, Trotta/ILSA, 2009; D. Zolo, *Cosmópolis. Perspectiva y riesgos de un gobierno mundial,* Barcelona, Paidós, 2000.
34 H. Kelsen, *Teoría pura del Derecho,* Buenos Aires, Eudeba, 1999 y *De la esencia y valor de la democracia,* Oviedo, KRK, 2006.
35 D. Archibugi, «La democracia cosmopolítica», *Leviatán. Revista de hechos e ideas,* 79, primavera de 2000, pp. 5-20 y *The Global Commonwealth of Citizens. Toward Cosmopolitan Democracy,* Princeton, Princeton University Press, 2008; D. Archibugi y D. Held (eds.), *Cosmopolitan Democracy: an Agenda for a New World Order,* Cambridge, Polity Press, 1995; Z. Bauman, *En busca de la política,* Buenos Aires, FCE, 1999; U. Beck, *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz,* Barcelona, Paidós, 2005; U. Beck y E. Grande, *La Europa cosmopolita. Sociedad y política en la segunda modernidad,* Barcelona, Paidós, 2006; S. Benhabib, *Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos,* Barcelona, Gedisa, 2005; N. Bilbeny, *La identidad cosmopolita. Los límites del patriotismo en la era global,* Barcelona, Kairós, 2007; A. Campillo, *El concepto de lo político en la sociedad global,* Barcelona, Herder, 2008; D. Chakrabarty y otros, *Cosmopolitanism,* Durham, Duke University Press, 2002; A. Cortina, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía,* Madrid, Alianza,

1997; J. Derrida, *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!,* Valladolid, Cuatro Ediciones, 1996; R. Falk, *On Humane Governance. Toward a New Global Politics,* Londres, Polity Press, 1995; N. Fraser, *Escalas de justicia, op. cit.*; J. Habermas, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política,* Barcelona, Paidós, 1999, *La constelación posnacional. Ensayos políticos,* Barcelona, Paidós, 2000 y *El derecho internacional en la transición hacia un escenario posnacional. Europa: en defensa de una política exterior común (en colaboración con Jacques Derrida),* Barcelona, Katz/CCCB, 2008; D. Held, *La democracia y el orden global, op. cit.* y *Un pacto global. La alternativa socialdemócrata al consenso de Washington,* Madrid, Taurus, 2005; O. Höffe, *Derecho intercultural,* Barcelona, Gedisa, 2000 y *Ciudadano económico, ciudadano del Estado, ciudadano del mundo. Ética política en la era de la globalización,* Buenos Aires, Katz, 2007; M. Kaldor, *La sociedad civil global, op. cit.*; F. Quesada, *Sendas de democracia: entre la violencia y la globalización,* Madrid, Trotta, 2008; P. Singer, *Un solo mundo. La ética de la globalización,* Barcelona, Paidós, 2003.
36 H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo, op. cit.*, II, pp. 392-438.
37 A. Campillo, *El concepto de lo político en la sociedad global, op. cit.*
38 N. Fraser, *Escalas de justicia, op. cit.*
39 U. Beck, *Poder y contra-poder en la era global, op. cit.*
40 M. Mann, *El imperio incoherente: Estados Unidos y el nuevo orden internacional,* Barcelona, Paidós, 2004.
41 C. Mouffe, *El retorno de lo político,* Barcelona, Paidós, 1999 y *La paradoja democrática,* Barcelona, Gedisa, 2003.
42 Íd., *La paradoja democrática, op. cit.*, pp. 97-125.
43 A. Campillo, *Tierra de nadie. Cómo pensar (en) la sociedad global, op. cit.*

Información adicional

Por primera vez en la historia la especie humana ha adquirido el poder suficiente para destruirse a sí misma, ya sea por el uso de las armas de destrucción masiva o por el colapso ecológico. Por eso, hemos de repensar de manera radical nuestras instituciones, nuestras formas de vida y nuestras categorías de pensamiento. Necesitamos nuevos mapas simbólicos para configurar de otro modo nuestra relación con el mundo, con la pluralidad de nuestros semejantes y con nuestra propia identidad personal. En esa dirección se mueven los «ensayos cosmopoliéticos» aquí reunidos.

La filosofía es una actividad cosmopoliética, pues trata de articular entre sí lo que los antiguos griegos llamaron el *kósmos,* la *pólis* y el *éthos*. El presente libro aborda, desde esta perspectiva, algunas de las grandes mutaciones de la sociedad global. Comienza cuestionando el eurocentrismo de la tradición filosófica occidental; trata el debate sobre los conceptos de biopolítica, totalitarismo y globalización; defiende la condición migrante del ser humano como marco para comprender las migraciones actuales; analiza la crisis de la democracia en la era global; y, por último, plantea la posibilidad de construir una democracia sin fronteras, cosmopolita y ecológica.

ANTONIO CAMPILLO es catedrático de Filosofía de la Universidad de Murcia y ha promovido y presidido la Red española de Filosofía de 2012 a 2017. Ha publicado, entre otros libros: *Adiós al progreso. Una meditación sobre la historia* (1985), *La fuerza de la razón. Guerra, Estado y ciencia en el Renacimiento* (1987), *La invención del sujeto* (2001), *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia* (2001), *El concepto de lo político en la sociedad global* (2008) y *Tierra de nadie. Cómo pensar (en) la sociedad global* (2015), estos dos últimos en Herder Editorial.

OTROS TÍTULOS

Antonio Campillo

El concepto de lo político en la sociedad global
Tierra de nadie. Cómo pensar (en) la sociedad global

Byung-Chul Han
Psicopolítica

Étienne Balibar
La igualibertad

Nancy Fraser
Escalas de justicia

Miranda Fricker
Injusticia epistémica

Judith Shklar
El liberalismo del miedo

Índice